ٹائٹل پیج

هُوَ الَّذِیْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهٗ عَلَی الدِّیْنِ كُلِّهٖ (الصّف ع)

حضرت مسیح موعود علیہ السلام کی

پرانی تحریریں

یعنی

تین قابلقدر مضامین

ابطال تناسخ و مقابلۂ وید و فرقان۔ الہام کی حقیقت

اور

آریوں کے مسئلہ قدامت روح و مادہ کا ابطال

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

پرانی تحریریں[1]

ابطال تناسخ

و مقابلۂ

وید و فرقان

اعلان متعلقہ مضمون ابطال تناسخ و مقابلہ وید و فرقان مع اشتہار پانسو روپیہ جو پہلے بھی بمباحثہ باوا صاحب مشتہر کیا گیا تھا

ناظرین انصاف آئین کی خدمت بابرکت میں واضح ہو کہ باعث مشتہر کرنے اس اعلان کا یہ ہے کہ عرصہ چند روز کا ہوا ہے کہ پنڈت کھڑک سنگھ صاحب ممبر آریہ سماج امرتسر قادیاں میں تشریف لائے اور مستدعی بحث کے ہوئے۔ چنانچہ حسب خواہش اُن کے دربارہ تناسخ اور مقابلہ وید اور قرآن کے گفتگو کرنا قرار پایا۔ برطبق اس کے ہم نے ایک مضمون جو اس اعلان کے بعد میں تحریر ہوگا ابطال تناسخ میں اس التزام سے مرتب کیا کہ تمام دلائل اس کے قرآن مجید سے لئے گئے اور کوئی بھی ایسی دلیل نہ لکھی کہ جس کا ماخذ اور منشا قرآن مجید نہ ہو اور پھر مضمون جلسہ عام میں پنڈت صاحب کی خدمت میں پیش کیا گیا تا کہ پنڈت صاحب بھی حسب قاعدہ ملتزمہ ہمارے کے اثبات تناسخ میں وید کی شرتیاں پیش کریں اور اس طور سے مسئلہ تناسخ کا فیصلہ پا جائے۔ اور وید اور قرآن کی حقیقت بھی ظاہر ہو جائے کہ ان میں سے کون غالب اور کون مغلوب

[1] حضرت مسیح موعود علیہ السلام کی یہ تحریریں براہین احمدیہ سے بھی پہلے کی ہیں۔ جن کو پہلی بار حضرت عرفانی کبیر شیخ یعقوب علی نے شائع کیا تھا۔

ہے۔ اس پر پنڈت صاحب نے بعد سماعت تمام مضمون کے دلائل وید کے پیش کرنے سے عجز مطلق ظاہر کیا اور صرف دو شرتیاں رگ وید سے پیش کیں کہ جن میں ان کے زعم میں تناسخ کا ذکر تھا۔ اور اپنی طاقت سے بھی کوئی دلیل پیش کردہ ہماری کو رد نہ کر سکے حالانکہ اُن پر واجب تھا کہ بمقابلۂ دلائل فرقانی کے اپنے وید کا بھی کچھ فلسفہ ہم کو دکھلاتے اور اس دعوے کو جو پنڈت دیانند صاحب مدت دراز سے کر رہے ہیں کہ وید سرچشمہ تمام علوم فنون کا ہے ثابت کرتے لیکن افسوس کہ کچھ بھی نہ بول سکے اور دم بخود رہ گئے اور عاجز اور لاچار ہو کر اپنے گاؤں کی طرف سدھار گئے۔ گاؤں میں جاکر پھر ایک مضمون بھیجا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ابھی بحث کرنے کا شوق باقی ہے۔ اور مسئلہ تناسخ میں مقابلہ وید اور قرآن کا بذریعہ کسی اخبار کے چاہتے ہیں۔ سو بہت خوب ہم پہلے ہی طیار ہیں۔ مضمون ابطال تناسخ جس کو ہم جلسۂ عام میں گوش گزار پنڈت صاحب موصوف کر چکے ہیں۔ وہ تمام مضمون دلائل اور براہین قرآن مجید سے لکھا گیا ہے اور جابجا آیات فرقانی کا حوالہ ہے۔ پنڈت صاحب پر لازم ہے کہ مضمون اپنا جو دلائل بید سے بمقابلہ مضمون ہمارے کے مرتب کیا ہو پرچہ سفیر ہند یا برادر ہند یا آریہ درپن میں طبع کرا دیں۔ پھر آپ ہی دانا لوگ دیکھ لیں گے۔ اور بہتر ہے کہ ثالث اور منصف اس مباحثہ تنقیح فضیلت وید اور قرآن میں دو شریف اور فاضل آدمی مسیحی مذہب اور برہمو سماج سے جو فریقین کے مذہب سے بے تعلق ہیں مقرر کئے جائیں۔ سو میری دانست میں ایک جناب پادری رجب علی صاحب جو خوب محقق مدقق ہیں اور دوسرے جناب پنڈت شیو نارائن صاحب جو برہمو سماج میں اہل علم اور صاحب نظر دقیق ہیں۔ فیصلہ اس امر متنازعہ فیہ میں حَکَم بننے کے لئے بہت اولیٰ اور انسب ہیں۔ اس طور سے بحث کرنے میں حقیقت میں چار فائدے ہیں۔ اوّل یہ کہ بحث تناسخ کی بہ تحقیق تمام فیصلہ پا جائے گی۔ دوم اس موازنہ

اور مقابلہ سے امتحان وید اور قرآن کا بخوبی ہو جائے گا۔ اور بعد مقابلہ کے جو فرق اہل
انصاف کی نظر میں ظاہر ہوگا وہی فرق قول فیصل متصوّر ہوگا۔ سوم یہ فائدہ کہ اس
التزام سے ناواقف لوگوں کو عقائد مندرجۂ وید اور قرآن سے بکلّی اطلاع ہو جائے گی
چہارم یہ فائدہ کہ یہ بحث تناسخ کی کسی ایک شخص کی رائے خیال نہیں کی جائے گی
بلکہ محوّل بکتاب ہو کر اور معتاد طریق سے انجام پکڑ کر قابل تشکیک اور تزئیف نہیں
رہے گی۔ اور اس بحث میں یہ کچھ ضرور نہیں کہ صرف پنڈت کھڑک سنگھ صاحب
تحریر جواب کے لئے تن تنہا محنت اٹھائیں۔ بلکہ میں عام اعلان دیتا ہوں کہ منجملہ
صاحبان مندرجہ عنوان مضمون ابطال تناسخ جو ذیل میں تحریر ہوگا۔ کوئی صاحب
ارباب فضل وکمال میں سے متصدی جواب ہوں۔ اور اگر کوئی صاحب بھی باوجود
اس قدر تاکید مزید کے اس طرف متوجہ نہیں ہوں گے۔ اور دلائل ثبوتِ تناسخ کے
فلسفہ متدعویہ وید سے پیش نہیں کریں گے یا درصورت عاری ہونے وید کے
ان دلائل سے اپنی عقل سے جواب نہیں دینگے تو ابطال تناسخ کی ہمیشہ کے لئے
ان پر ڈگری ہو جائے گی۔ اور نیز دعویٰ وید کا کہ گویا وہ تمام علوم وفنون پر متضمن ہے
محض بے دلیل اور باطل ٹھہرے گا۔ اور بالآخر بغرض توجہ دہانی یہ بھی گزارش ہے کہ
مَیں نے جو قبل اس سے فروری ۱۸۷۸ء میں ایک اشتہار تعدادی پانسو روپیہ صہ
بابطال مسئلۂ تناسخ دیا تھا وہ اشتہار اب اس مضمون سے بھی بعینہٖ متعلق ہے
اگر پنڈت کھڑک سنگھ صاحب یا کوئی اور صاحب ہمارے تمام دلائل کو نمبروار جواب
دلائل مندرجۂ وید سے دیکر اپنی عقل سے توڑ دیں گے تو بلاشبہ رقم اشتہار کے مستحق
ٹھہریں گے اور بالخصوص بخدمت کھڑک سنگھ صاحب کہ جن کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم
پانچ منٹ میں جواب دے سکتے ہیں یہ گزارش ہے کہ اب اپنی اُس استعداد علمی
کو روبروئے فضلائے نامدار ملّتِ مسیحی اور برہمو سماج کے دکھلاویں۔ اور جو جو

کمالات ان کی ذات سامی میں پوشیدہ ہیں منصۂ ظہور میں لاویں ورنہ عوام کالانعام کے سامنے دم زنی کرنا صرف ایک لاف گزاف ہے اس سے زیادہ نہیں۔ اب میں ذیل میں مضمون موعودہ لکھتا ہوں۔

مضمون ابطال تناسخ ومقابلہ وید وقرآن جس کے طلب جواب میں صاحبان فضلاء آریہ سماج یعنی پنڈت کھڑک سنگھ صاحب۔ سوامی پنڈت دیانند صاحب۔ جناب باوا نرائن سنگھ صاحب۔ جناب منشی جیونداس صاحب۔ جناب منشی کنھیا لال صاحب۔ جناب منشی بختاور سنگھ صاحب ایڈیٹر آریہ درپن۔ جناب بابو ساردا پرشاد صاحب۔ جناب منشی شرمپت صاحب سکرٹری آریہ سماج قادیاں جناب منشی اندرمن صاحب مخاطب ہیں بوعدۂ انعام پانسو روپیہ۔

آریہ سماج کا پہلا اصول جو مدار تناسخ ہے یہ ہے جو دنیا کا کوئی پیدا کرنے والا نہیں اور سب ارواح مثل پرمیشر کے قدیم اور انادی ہیں اور اپنے اپنے وجود کے آپ ہی پرمیشر ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اصول غلط ہے اور اسپر تناسخ کی بنیادی جمانا بنیاد فاسد بر فاسد ہے قرآن مجید کو جس پر تمام تحقیق اسلام کی مبنی ہے اور جسکے دلائل کو پیش کرنا بغرض مطالبۂ دلائل وید اور مقابلہ باہمی فلسفہ مندرجہ وید اور قرآن کے ہم وعدہ کر چکے ہیں۔ ضرورت خالقیت باری تعالیٰ کو دلائل قطعیہ سے ثابت کرتا ہے چنانچہ وہ دلائل بہ تفصیل ذیل ہیں:۔

دلیل اول جو برہان لمی ہے یعنے علت سے معلول کی طرف دلیل گئی ہے۔ دیکھو سورۂ رعد الجزو ۱۳۔ اللہ خالق کل شیء وھو الواحد القھار[1]۔ یعنے خدا ہر ایک چیز کا خالق ہے کیونکہ وہ اپنی ذات اور صفات میں واحد ہے اور واحد بھی ایسا کہ قہار ہے یعنے سب چیزوں کو اپنے ماتحت رکھتا ہے اور ان پر غالب ہے یہ دلیل بذریعہ شکل اول جو بدیہی الانتاج ہے اس طرح پر قائم ہوتی ہے کہ صغریٰ اس کا یہ ہے جو خدا

[1] الرعد: ۱۷

واحد اور قہار ہے۔ اور کبریٰ یہ کہ ہر ایک جو واحد اور قہار ہو وہ تمام موجودات ماسوائے اپنے کا خالق ہے۔ نتیجہ یہ ہوا جو خدا تمام مخلوقات کا خالق ہے۔ اثبات قضیۂ اولے یعنے صغریٰ کا اس طور سے ہے کہ واحد اور قہار ہونا خدائے تعالےٰ کا اصول مسئلہ فریق ثانی بلکہ تمام دنیا کا اصول ہے۔ اور اثبات قضیۂ ثانیہ یعنی مفہوم کبریٰ کا اس طرح پر ہے کہ اگر خدائے تعالےٰ باوصف واحد اور قہار ہونے کے وجود ماسوائے اپنے کا خالق نہ ہو بلکہ وجود تمام موجودات کا مثل اس کے قدیم سے چلا آتا ہو تو اس صورت میں وہ واحد اور قہار بھی نہیں ہو سکتا۔ واحد اس باعث سے نہیں ہو سکتا کہ وحدانیت کے معنے سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ شرکت غیر سے بکلّی پاک ہو۔ اور جب خدائے تعالیٰ خالق ارواح نہ ہو تو اس سے دو طور کا شرک لازم آیا۔ اول یہ کہ سب ارواح غیر مخلوق ہو کر مثل اس کے قدیم الوجود ہو گئے۔ دوم یہ کہ ان کے لئے بھی مثل پروردگار کے ہستی حقیقی ماننی پڑے جو مستغنی عن الغیر نہیں۔ پس اسی کا نام شرکت بالغیر ہے۔ اور شرک بالغیر ذات باری کا بہ بداہت عقل باطل ہے۔ کیونکہ اس سے شریک الباری پیدا ہوتا ہے اور شریک الباری ممتنع اور محال ہے۔ پس جو امر مستلزم محال ہو۔ وہ بھی محال ہے اور قہار اس باعث سے نہیں ہو سکتا کہ صفت قہاری کے یہ معنے ہیں کہ دوسروں کو اپنے ماتحت میں کر لینا اور ان پر قابض اور متصرف ہو جانا۔ سو غیر مخلوق اور روحوں کو خدا اپنے ماتحت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ جو چیزیں اپنی ذات میں قدیم اور غیر مصنوع ہیں وہ بالضرورت اپنی ذات میں واجب الوجود ہیں اس لئے کہ اپنے تحقیق وجود میں دوسرے کسی علت کے محتاج نہیں اور اسی کا نام واجب ہے جس کو فارسی میں خدا یعنے خود آئندہ کہتے ہیں۔ پس جب سب ارواح مثل ذات باری تعالےٰ کے خدا اور واجب الوجود ٹھہرے۔ تو ان کا باری تعالےٰ کے ماتحت رہنا عند العقل محال اور ممتنع ہوا۔ کیونکہ ایک واجب الوجود دوسرے واجب الوجود

کے ماتحت نہیں ہو سکتا اس سے دور یا تسلسل لازم آتا ہے۔ لیکن حال واقعہ جو مسلّم و یقینی ہے یہ ہے کہ سب ارواح خدائے تعالےٰ کے ماتحت ہیں کوئی اُس کے قبضۂ قدرت سے باہر نہیں۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ وہ سب حادث اور مخلوق ہیں کوئی ان میں سے خدا اور واجب الوجود نہیں اور یہی مطلب تھا۔

دلیل دوم جو اِنّی ہے یعنی معلول سے علّت کی طرف دلیل لی گئی ہے۔ دیکھو سورۃ الفرقان۔ لم یکن لہ شریک فی الملک وخلق کل شیء فقدرہ تقدیرًا۔[1] یعنے اس کے ملک میں کوئی اس کا شریک نہیں۔ وہ سب کا خالق ہے۔ اور اس کے خالق ہونے پر یہ دلیل واضح ہے کہ ہر ایک چیز کو ایک اندازہ مقرری پر پیدا کیا ہے کہ جس سے وہ تجاوز نہیں کر سکتی بلکہ اسی اندازہ میں محصور اور محدود ہے۔ اس دلیل کی شکل منطقی اس طرح پر ہے کہ ہر جسم اور روح ایک اندازہ مقرری میں محصور اور محدود ہے اور ہر ایک وہ چیز کہ کسی اندازہ مقرری میں محصور اور محدود ہو اس کا کوئی حاصر اور محدد ضرور ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہر ایک جسم اور روح کے لئے ایک حاصر اور محدد ہے۔ اب اثبات قضیہ اولیٰ کا یعنی محدود القدر ہونے اشیاء کا اس طرح پر ہے کہ جمیع اجسام اور ارواح میں جو جو خاصیتیں پائی جاتی ہیں عقل تجویز کر سکتی ہے کہ اُن خواص سے زیادہ خواص ان میں پائے جاتے مثلاً انسان کی دو آنکھیں ہیں اور عندالعقل ممکن تھا کہ اس کی چار آنکھیں ہوتیں۔ دو مونہہ کی طرف اور دو پیچھے کی طرف تا کہ جیسا آگے کی چیزوں کو دیکھتا ہے ویسا ہی پیچھے کی چیزوں کو بھی دیکھ لیتا۔ اور کچھ شک نہیں کہ چار آنکھ کا ہونا بہ نسبت دو آنکھ کے کمال میں زیادہ اور فائدہ میں دوچند ہے۔ اور انسان کے پر نہیں اور ممکن تھا کہ مثل اور پرندوں کے اس کے پر بھی ہوتے اور علیٰ ہذا القیاس نفس ناطقہ انسانی بھی ایک خاص درجہ میں محدود ہے جیسا کہ وہ بغیر تعلیم کسی معلم کے خود بخود مجہولات کو دریافت نہیں کر سکتا قاصر خارجی

[1] الفرقان : ۳

سے کہ جیسے جنون یا مخموری ہے سالم الحال نہیں رہ سکتا بلکہ فی الفور اس کی قوتوں اور طاقتوں میں تنزل واقع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بذاتہٖ ادراک جزئیات کا نہیں کر سکتا۔ جیسا کہ اس امر کو شیخ محقق بوعلی سینا نے نمط سابع اشارات میں بتصریح لکھا ہے۔ حالانکہ عند العقل ممکن تھا کہ ان سب آفات اور عیوب سے بچا ہوا ہوتا۔ پس جن جن مراتب اور فضائل کو انسان اور اس کی روح کے لئے عقل تجویز کر سکتی ہے وہ کس بات سے ان مراتب سے محروم ہے آیا تجویز کسی اور مجوّز سے یا خود اپنی رضامندی سے۔ اگر کہو کہ اپنی رضامندی سے تو یہ صریح خلاف ہے۔ کیونکہ کوئی شخص اپنے حق میں نقص روا نہیں رکھتا۔ اور اگر کہو تجویز کسی اور مجوّز سے تو مبارک ہو کہ وجود خالق ارواح اور اجسام کا ثابت ہو گیا اور یہی مدعا تھا۔

دلیل سوم قیاس الخُلف ہے اور قیاس الخُلف اس قیاس کا نام ہے کہ جس میں اثبات مطلوب کا بذریعہ ابطال نقیض اس کے کے کیا جاتا ہے۔ اور اس قیاس کو علم منطق میں خُلف اس جہت سے کہتے ہیں کہ خلف لغت میں بمعنی باطل کے ہے اور اسی طرح اس قیاس میں اگر مطلوب کو کہ جس کی حقیت کا دعویٰ ہے سچا نہ مان لیا جائے تو نتیجہ ایسا نکلیگا جو باطل کو مستلزم ہوگا۔ اور قیاس مذکور یہ ہے دیکھو سورۃ الطور الجزو ۲۷-[1] امر خلقوا من غیر شیٔ ام ھم الخالقون ۝ ام خلقوا السمٰوٰت والارض بل لا یوقنون ۝ ام عندھم خزائن ربّک ام ھم المصیطرون ۝ یعنے کیا یہ لوگ جو خالقیّت خدائے تعالیٰ سے منکر ہیں بغیر پیدا کرنے کسی خالق کے یونہی پیدا ہو گئے یا اپنے وجود کو آپ ہی پیدا کر لیا یا خود علت العلل ہیں جنہوں نے زمین و آسمان پیدا کیا یا اُن کے پاس غیر متناہی خزانے علم اور عقل کے ہیں۔ جن سے انہوں نے معلوم کیا کہ ہم قدیم الوجود ہیں یا وہ آزاد ہیں۔ اور کسی کے قبضۂ قدرت میں مقہور نہیں ہیں تا یہ گمان ہو کہ جبکہ اُن پر کوئی غالب اور قہار ہی نہیں تو وہ اُن کا

[1] الطور: ۳۶ تا ۳۸

خالق کیسے ہو۔ اس آیت شریف میں یہ استدلال لطیف ہے کہ ہر پنج شقوق قدامت ارواح کو اس طرز مدلل سے بیان فرمایا ہے کہ ہر ایک شق کے بیان سے ابطال اس شق کا فی الفور سمجھا جاتا ہے اور تفصیل ان اشارات لطیفہ کی یُوں ہے کہ شق اوّل یعنے ایک شے معدوم کا بغیر فعل کسی فاعل کے خود بخود پیدا ہو جانا اس طرح پر باطل ہے کہ اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے کیونکہ عدم سے وجود کا لباس پہننا ایک مؤثر مرجح کو چاہتا ہے جو جانب وجود کو جانب عدم پہ ترجیح دے لیکن اس جگہ کوئی مؤثر مرجح موجود نہیں اور بغیر وجود مرجح کے خود بخود ترجیح پیدا ہو جانا محال ہے۔

اور شق دوم یعنے اپنے وجود کا آپ ہی خالق ہونا اس طرح پر باطل ہے کہ اس سے تقدم شے کا اپنے نفس پر لازم آتا ہے کیونکہ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ ہر ایک شے کے وجود کی علّت موجبہ اس شے کا نفس ہے تو بالضرورت یہ اقرار اس اقرار کو مستلزم ہوگا کہ وہ سب اشیاء اپنے وجود سے پہلے موجود تھیں اور وجود سے پہلے موجود ہونا محال ہے۔

اور شق سوم یعنے ہر ایک شے کا مثل ذات باری کے علّت العلل اور صانع عالم ہونا تعدد خداؤں کو مستلزم ہے اور تعدد خداؤں کا باتفاق محال ہے اور نیز اس سے دور یا تسلسل لازم آتا ہے اور وہ بھی محال ہے۔

اور شق چہارم یعنے محیط ہونا نفس انسان کا علوم غیر متناہی پر اس دلیل سے محال ہے کہ نفس انسانی باعتبار تعین تشخص خارجی کے متناہی ہے اور متناہی میں غیر متناہی سما نہیں سکتا۔ اس سے تحدید غیر محدود کی لازم آتی ہے۔

اور شق پنجم یعنے خود مختار ہونا اور کسی کے حکم کے ماتحت نہ ہونا ممتنع الوجود ہے۔ کیونکہ نفس انسان کا بضرورت استکمال ذات اپنی کے ایک مکمل کا محتاج ہے اور محتاج کا خود مختار ہونا محال ہے اس سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے پس جبکہ بغیر ذریعہ خالق کے موجود ہونا موجودات کا بہر صورت ممتنع اور محال ہُوا۔ تو بالضرورت یہی ماننا پڑا کہ

تمام اشیاء موجودہ محدودہ کا ایک خالق ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور شکل اس قیاس کی جو ترتیب مقدمات صغریٰ کبریٰ سے بقاعدہ منطقیہ مرتب ہوئی ہے اس طرح پر ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ قضیہ فی نفسہٖ صادق ہے کہ کوئی شے بجز ذریعہ واجب الوجود کے موجود نہیں ہوسکتی کیونکہ اگر صادق نہیں ہے تو پھر اسکی نقیض صادق ہوگی کہ ہر ایک شے بجز ذریعہ واجب الوجود کے وجود پکڑ سکتی ہے اور یہ دوسرا قضیہ ہماری تحقیقات مندرجہ بالا میں ابھی ثابت ہوچکا ہے کہ وجود تمام اشیاء ممکنہ کا بغیر ذریعہ واجب الوجود کے محالاتِ خمسہ کو مستلزم ہے۔ پس اگر یہ قضیہ صحیح نہیں ہے کہ کوئی شے بجز ذریعہ واجب الوجود کے موجود نہیں ہوسکتی تو یہ قضیہ صحیح ہوگا کہ وجود تمام اشیاء کو محالات خمسہ لازم ہیں۔ لیکن وجود اشیاء کا بوصف لزوم محالات خمسہ کے ایک امر محال ہے۔ پس نتیجہ نکلا کہ کسی شے کا بغیر واجب الوجود کے موجود ہونا امر محال ہے اور یہی مطلوب تھا۔

دلیل چہارم:۔ قرآن مجید میں بذریعہ مادۂ قیاس اقترانی قائم کی گئی ہے جاننا چاہیئے کہ قیاس حجت کی تین قسموں میں سے پہلی قسم ہے۔ اور قیاس اقترانی وہ قیاس ہے کہ جس میں عین نتیجہ کا یا نقیض اس کی بالفعل مذکور نہ ہو بلکہ بالقوہ پائی جائے اور اقترانی اس جہت سے کہتے ہیں کہ حدود اسکے یعنی اصغر اور اوسط اور اکبر مقترن ہوتی ہے۔ اور بالعموم قیاس حجت کے تمام اقسام سے اعلیٰ اور افضل ہے کیونکہ اسمیں کلی کے حال سے جزئیات کے حال پر دلیل پکڑی جاتی ہے کہ جو باعث استیفا تام کے مفید یقین کامل کے ہے۔ پس وہ قیاس کہ جس کی اتنی تعریف ہے اس آیت شریفہ میں درج ہے اور ثبوت خالقیت باریتعالیٰ میں گواہی دے رہا ہے۔ دیکھو سورۃ الحشر جزو ۲۸۔ ھواللہ الخالق البارئ المصور لہ الاسماء الحسنیٰ[1]۔ وہ اللہ خالق ہے یعنی پیدا کنندہ ہے وہ باری ہے یعنے روحوں اور اجسام کو عدم سے وجود بخشنے والا ہے وہ مصوّر ہے یعنے صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ عطا کرنے والا ہے۔ کیونکہ اس کیلئے تمام اسماء حسنہ ثابت ہیں۔ یعنے جمیع صفات کاملہ جو باعتبار کمال قدرت کے عقل تجویز کرسکتی ہے

[1] الحشر: ۲۵

اس کی ذات میں جمع ہیں۔ لہٰذا نیست سے ہست کرنے پر بھی وہ قادر ہے۔ کیونکہ نیست سے ہست کرنا قدرتی کمالات سے ایک اعلیٰ کمال ہے اور ترتیب مقدمات اس قیاس کی بصورت شکل اوّل کے اس طرح پر ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ پیدا کرنا اور محض اپنی قدرت سے وجود بخشنا ایک کمال ہے اور سب کمالات ذات کامل واجب الوجود کو حاصل ہیں۔ پس نتیجہ یہ ہوا کہ نیست سے ہست کرنے کا کمال بھی ذاتِ باری کو حاصل ہے۔ ثبوت مفہوم صغریٰ کا یعنی اس بات کا کہ محض اپنی قدرت سے پیدا کرنا ایک کمال ہے اس طرح پر ہوتا ہے کہ نقیض اس کی یعنے یہ امر کہ محض اپنی قدرت سے پیدا کرنے میں عاجز ہونا جبتک باہر سے کوئی مادہ آکر معاون اور مددگار نہ ہو ایک بھاری نقصان ہے کیونکہ اگر ہم یہ فرض کریں کہ مادہ موجودہ سب جابجا خرچ ہو گیا تو ساتھ ہی یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ اب خدا پیدا کرنے سے قطعاً عاجز ہے حالانکہ ایسا نقص اس ذاتِ غیر محدود اور قادر مطلق پر عائد کرنا گویا اس کی الوہیّت سے انکار کرنا ہے۔

سوائے اس کے علم الٰہیات میں یہ مسئلہ بدلائل ثابت ہو چکا ہے کہ مستجمع الکمالات ہونا واجب الوجود کا تحقق الوہیّت کے واسطے شرط ہے یعنی یہ لازم ہے کہ کوئی مرتبہ کمال کا مراتب ممکن التصور سے جو ذہن اور خیال میں گذر سکتا ہے اس ذاتِ کامل سے فوت نہ ہو۔ پس بلاشبہ عقل اس بات کو چاہتی ہے کہ کمال الوہیّت باری تعالیٰ کا یہی ہے کہ سب موجودات کا سلسلہ اسی کی قدرت تک منتہی ہو نہ یہ کہ صفت قدامت اور ہستی حقیقی کے بہت سے شریکوں میں بٹی ہوئی ہو اور قطع نظر ان سب دلائل اور براہین کے ہر ایک سلیم الطبع سمجھ سکتا ہے کہ اعلیٰ کام بہ نسبت ادنیٰ کام کے زیادہ تر کمال پر دلالت کرتا ہے پس جس صورت میں تالیف اجزاءِ عالم کمال الٰہی میں داخل ہے تو پھر پیدا کرنا عالم کا بغیر احتیاج اسباب کے سو کروڑہا درجہ زیادہ تر قدرت پر دلالت کرتا ہے کس قدر اعلیٰ کمال ہو گا۔ پس صغریٰ اس شکل کا بوجہ کامل ثابت ہوا۔

اور ثبوت کبریٰ کا یعنے اس قضیہ کا کہ ہر ایک کمال ذاتِ باری کو حاصل ہے اس طرح پر ہے۔ کہ اگر بعض کمالات ذات باری کو حاصل نہیں تو اس صورت میں یہ سوال ہوگا کہ محرومی ان کمالات سے بخوشی خاطر ہے یا بہ مجبوری ہے۔ اگر کہو کہ بخوشی خاطر ہے تو یہ جھوٹ ہے۔ کیونکہ کوئی شخص اپنی خوشی سے اپنے کمال میں نقص روا نہیں رکھتا۔ اور نیز جبکہ یہ صفت قدیم سے خدا کی ذات سے قطعًا مفقود ہے تو خوشی خاطر کہاں رہی۔ اور اگر کہو کہ مجبوری سے تو وجود کسی اور قاسر کا ماننا پڑا جس نے خدا کو مجبور کیا اور نفاذ اختیارات خدائی سے اس کو روکا یا یہ فرض کرنا پڑا کہ وہ قاسر اس کا اپنا ہی ضعف اور ناتوانی ہے۔ کوئی خارجی قاسر نہیں۔ بہرحال وہ مجبور ٹھہرا تو اس صورت میں وہ خدائی کے لائق نہ رہا۔ پس بالضرورت اس سے ثابت ہؤا کہ خداوند تعالیٰ داغ مجبوری سے کہ بطلانِ الوہیّت کو مستلزم ہے پاک اور منزہ ہے اور صفت کاملہ خالقیّت اور عدم سے پیدا کرنے کی اس کو حاصل ہے اور یہی مطلب تھا۔

دلیل پنجم فرقان مجید میں خالقیت باری تعالیٰ پر بمادہ قیاس استثنائی قائم کی گئی ہے۔ اور قیاس استثنائی اس قیاس کو کہتے ہیں کہ جس میں عین نتیجہ یا نقیض اس کی بالفعل موجود ہو اور دو مقدموں سے مرکب ہو یعنے ایک شرطیہ اور دوسرے وضعیہ سے چنانچہ آیت شریف جو اس قیاس پر متضمن ہے یہ ہے۔ دیکھو سورۃ[1]۔ یخلقکم فی بطون امھاتکم خلقا من بعد خلق فی ظلمٰت ثلاث ذٰلکم اللّٰہ ربّکم۔ یعنے وہ تم کو تمہاری ماؤں کے پیٹوں میں تین اندھیرے پردوں میں پیدا کرتا ہے۔ اس حکمت کاملہ سے کہ ایک پیدائش اور قسم کی اور ایک اور قسم کی بناتا ہے یعنی ہر عضو کو صورت مختلف اور خاصیتیں اور طاقتیں الگ الگ بخشتا ہے۔ یہانتک کہ قالب بے جان میں جان ڈال دیتا ہے نہ اس کو اندھیرا کام کرنے سے روکتا ہے اور نہ مختلف قسموں اور خاصیتوں کے اعضا بنانا اس پر مشکل ہوتا ہے۔ اور نہ سلسلہ پیدائش کے ہمیشہ

[1] الزمر: ۷

جاری رکھنے میں اس کو کچھ دقت اور حرج واقع ہوتا ہے۔ ذالکم اللّٰہ ربکم[1]۔ وہی جو ہمیشہ اس سلسلہ قدرت کو برپا اور قائم رکھتا ہے۔ وہی تمہارا رب ہے۔ یعنے اسی قدرت تامہ سے اس کی ربوبیت تامہ جو عدم سے وجود اور وجود سے کمال وجود بخشنے کو کہتے ہیں ثابت ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ رب الاشیاء نہ ہوتا اور اپنی ذات میں ربوبیت تامہ نہ رکھتا اور صرف مثل ایک بڑھئی یا کاریگر کے اِدھر اُدھر سے لیکر گذارہ کرتا تو اس کو قدرت تام ہرگز حاصل نہ ہوتی اور ہمیشہ اور ہر وقت کامیاب نہ ہوسکتا بلکہ کبھی نہ کبھی ضرور ٹوٹ آجاتی اور پیدا کرنے سے عاجز رہجاتا۔ خلاصہ آیت کا یہ کہ جس شخص کا فعل ربوبیت تامہ سے نہ ہو یعنے از خود پیدا کنندہ نہ ہو اس کو قدرتِ تامہ بھی حاصل نہیں ہوسکتی لیکن خدا کو قدرتِ تامہ حاصل ہے کیونکہ قسم قسم کی پیدائش بنانا اور ایک بعد دوسرے کے بلاتخلف ظہور میں لانا اور کام کو ہمیشہ برابر چلانا قدرتِ تامہ کی کامل نشانی ہے۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ خدائے تعالیٰ کو ربوبیت تامہ حاصل ہے اور درحقیقت وہ رب الاشیاء ہے نہ صرف بڑھئی اور معمار اشیاء کا۔ ورنہ ممکن نہ تھا کہ کارخانہ دنیا کا ہمیشہ بلاحرج چلتا رہتا بلکہ دنیا اور اس کے کارخانہ کا کبھی کا خاتمہ ہوجاتا۔ کیونکہ جس کا فعل اختیار تام سے نہیں وہ ہمیشہ اور ہر وقت اور ہر تعداد پر ہرگز قادر نہیں ہوسکتا۔

اور شکل اس قیاس کی جو آیت شریف میں درج ہے بقاعدہ منطقیہ اس طرح پر ہے کہ جس شخص کا فعل کسی وجود کے پیدا کرنے میں بطور قدرتِ تامہ ضروری ہو اس کے لئے صفت ربوبیت تامہ کی یعنی عدم سے ہست کرنا بھی ضروری ہے۔ لیکن خدا کا فعل مخلوقات کے پیدا کرنے میں بطور قدرتِ تامہ ضروری ہے۔ پس نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے لئے صفت ربوبیت تامہ کی بھی ضروری ہے۔

ثبوت صغریٰ کا یعنے اس بات کا کہ جس صانع کے لئے قدرت تامہ ضروری ہے اُس کے لئے صفتِ ربوبیت تامہ کی بھی ضروری ہے اس طرح پر ہے کہ عقل اس بات کی

[1] یونس: ۴

ضرورت کو واجب ٹھہراتی ہے کہ جب کوئی ایسا صانع کہ جس کی نسبت ہم تسلیم کر چکے ہیں کہ اس کو اپنی کسی صنعت کے بنانے میں حرج واقع نہیں ہوتا کسی چیز کا بنانا شروع کرے تو سب اسباب تکمیل صنعت کے اس کے پاس موجود ہونے چاہئیں۔ اور ہر وقت اور ہر تعداد تک میسر کرنا ان چیزوں کا جو وجود مصنوع کے لئے ضروری ہیں۔ اس کے اختیار میں ہونا چاہیئے۔ اور ایسا اختیار تام بجز اس صورت کے اور کسی صورت میں ممکن نہیں کہ صانع اس مصنوع کا اس کے اجزا پیدا کرنے پر قادر ہو۔ کیونکہ ہر وقت اور ہر تعداد تک ان چیزوں کا میسر ہو جانا کہ جن کا موجود کرنا صانع کے اختیار تام میں نہیں عندالعقل ممکن التخلف ہے اور عدم تخلف پر کوئی برہان فلسفی قائم نہیں ہوتی۔ اور اگر ہوسکتی ہے تو کوئی صاحب پیش کرے۔ وجہ اس کی ظاہر ہے کہ مفہوم اس عبارت کا کہ فلاں امر کا کرنا زید کے اختیار تام میں نہیں۔ اس عبارت کے مفہوم سے مساوی ہے کہ ممکن ہے کہ کسی وقت وہ کام زید سے نہ ہوسکے۔ پس ثابت ہوا کہ صانع تام کا بجز اس کے ہرگز کام نہیں چل سکتا۔ کہ جب تک اس کی قدرت بھی تام نہ ہو۔ اسی واسطے کوئی مخلوق اہل حرفہ میں سے اپنے حرفہ میں صانع تام ہونے کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔ بلکہ کل اہلِ صنائع کا دستور ہے کہ جب کوئی بار بار ان کی دکان پر جا کر اُن کو دق کرے کہ فلاں چیز ابھی مجھے بنا دو۔ تو آخر اس کے تقاضے سے تنگ آکر اکثر بول اُٹھتے ہیں کہ "میاں مَیں کچھ خدا نہیں ہوں کہ صرف حکم سے کام کر دوں فلاں فلاں چیز ملے گی تو پھر بنا دُونگا"۔ غرض سب جانتے ہیں کہ صانع تمام کے لئے قدرت تام اور ربوبیت شرط ہے۔ یہ بات نہیں کہ جب تک زید نہ مرلے بکر کے گھر لڑکا پیدا نہ ہو۔ یا جب تک خالد فوت نہ ہو ولید کے قالب میں جو ابھی پیٹ میں ہے جان نہ پڑسکے۔ پس بالضرورت صغریٰ ثابت ہوا۔

اور کبریٰ شکل کا یعنی یہ کہ خدا مخلوقات کے پیدا کرنے میں بطور قدرت تامہ کے

ضروری ہے خود ثبوت صغریٰ سے ثابت ہوتا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ اگر خدائے تعالےٰ میں قدرت ضروریہ تامہ نہ ہو تو پھر قدرت اُسکی بعض اتفاقی امور کے حصول پر موقوف ہوگی۔ اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں عقل تجویز کر سکتی ہے کہ اتفاقی امور وقت پر خدائے تعالےٰ کو میسر نہ ہو سکیں کیونکہ وہ اتفاقی ہیں۔ ضروری نہیں۔ حالانکہ تعلق پکڑنا روح کا جنین کے جسم سے بوقت طیاری جسم اس کے کے لازم ملزوم ہے۔ پس ثابت ہوا کہ فعل خدائے تعالیٰ کا بطور قدرت تامہ کے ضروری ہے اور نیز اس دلیل سے ضرورت قدرت تامہ کی خدائے تعالیٰ کے لئے واجب ٹھہرتی ہے کہ بموجب اصول متقررہ فلسفہ کے ہم کو اختیار ہے کہ یہ فرض کریں کہ مثلاً ایک مدت تک تمام ارواح موجودہ ابدان متناسبہ اپنے سے متعلق ہیں۔ پس جب ہم نے یہ امر فرض کیا تو یہ فرض ہمارا اس دوسرے فرض کو بھی مستلزم ہوگا۔ کہ اب تا انقضائے اس مدت کے ان جنینوں میں جو رحموں میں طیار ہوئے ہیں کوئی روح داخل نہیں ہوگا۔ حالانکہ جنینوں کا بغیر تعلق روح کے معطّل پڑے رہنا بہ بداہت عقل باطل ہے۔ پس جو امر مستلزم باطل ہے وہ بھی باطل۔ پس ثبوت متقدمین سے یہ نتیجہ ثابت ہوگیا کہ خدائے تعالےٰ کے لئے صفت ربوبیّت تامہ کی ضروری ہے اور یہی مطلب تھا۔

دلیل ششم:۔ قرآن مجید میں بمادہ قیاس مرکب قائم کی گئی ہے اور قیاس مرکب کی یہ تعریف ہے کہ ایسے مقدمات سے مؤلّف ہو کہ اُن سے ایسا نتیجہ نکلے کہ اگرچہ وہ نتیجہ خود بذاتہٖ مطلب کو ثابت نہ کرتا ہو لیکن مطلب بذریعہ اس کے اس طور سے ثابت ہو کہ اسی نتیجہ کو کسی اور مقدمہ کے ساتھ ملا کر ایک دوسرا قیاس بنایا جائے۔ پھر خواہ نتیجہ مطلوب اسی قیاس دوم کے ذریعہ سے نکل آوے یا اور کسی قدر اسی طور سے قیاسات بنا کر مطلوب حاصل ہو۔ دونوں صورتوں میں اس قیاس کو قیاس مرکب کہتے ہیں۔ اور آیت شریف جو اس قیاس پر متضمن ہے یہ ہے دیکھو سورہ البقرالجزو ۳۔ اللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَالْحَیُّ الْقَیُّوْمُ لَا تَاْخُذُہٗ سِنَۃٌ وَّلَا نَوْمٌ لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ[1] یعنے

[1] البقرۃ : ۲۵۶

خدا اپنی ذات میں سب مخلوقات کے معبود ہونے کا ہمیشہ حق رکھتا ہے۔ جس میں کوئی اس کا شریک نہیں۔ اس دلیل روشن سے کہ وہ زندہ ازلی ابدی ہے اور سب چیزوں کا وہی قیوم ہے یعنی قیام اور بقاء ہر چیز کا اسی کے بقاء اور قیام سے ہے اور وہی ہر چیز کو ہر دم تھامے ہوئے ہے نہ اس پر اُونگ طاری ہوتی ہے نہ نیند اسے پکڑتی ہے یعنے حفاظت مخلوق سے کبھی غافل نہیں ہوتا۔ پس جبکہ ہر ایک چیز کی قائمی اسی سے ہے پس ثابت ہے کہ ہر ایک مخلوقات آسمانوں کا اور مخلوقات زمین کا وہی خالق ہے اور وہی مالک۔ اور شکل اس قیاس کی جو آیت شریف میں وارد ہے بقاعدہ منطقیہ اس طرح پر ہے (جزو اول قیاس مرکب کی) (صغریٰ) خدا کو بلا شرکت الغیر تمام مخلوقات کے معبود ہونے کا حق ازلی ابدی ہے (کبریٰ) اور جس کو تمام مخلوقات کے معبود ہونے کا حق ازلی ابدی ہو وہ زندہ ازلی ابدی اور تمام چیزوں کا قیوم ہوتا ہے (نتیجہ) خدا زندہ ازلی ابدی اور تمام چیزوں کا قیوم ہے (جزو ثانی قیاس مرکب کی کہ جس میں نتیجہ قیاس اوّل کا صغریٰ قیاس کا بنایا گیا ہے (صغریٰ) (خداوند ازلی ابدی اور تمام چیزوں کا قیوم ہے) (کبریٰ) اور جو زندہ ازلی ابدی اور تمام چیزوں کا قیوم ہو وہ تمام اشیاء کا خالق ہوتا ہے) (نتیجہ) (خدا تمام چیزوں کا خالق ہے) صغریٰ جزو اوّل قیاس مرکب کا یعنے یہ قضیہ کہ خدا کا بلا شرکت الغیرے تمام مخلوقات کے معبود ہونے کا حق ازلی ابدی ہے باقرار فریق ثانی ثابت ہے۔ پس حاجت اقامت دلیل کی نہیں اور کبریٰ جزو اوّل قیاس مرکب کا یعنی یہ قضیہ کہ جس کو تمام اشیاء کے معبود ہونے کا حق ازلی ابدی ہو وہ زندہ ازلی ابدی اور تمام اشیاء کا قیوم ہوتا ہے اس طرح پر ثابت ہے کہ اگر خدائے تعالےٰ ازلی ابدی زندہ نہیں ہے تو یہ فرض کرنا پڑا کہ کسی وقت پیدا ہوا یا آئندہ کسی وقت باقی نہیں رہے گا۔ دونوں صورتوں میں ازلی ابدی معبود ہونا اس کا باطل ہوتا ہے کیونکہ جب اس کا وجود ہی نہ رہا۔ تو پھر عبادت اسکی نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ عبادت معدوم کی صحیح نہیں ہے۔ اور جب وہ بوجہ معدوم ہونے

کے معبود ازلی ابدی نہ رہا تو اس سے یہ قضیہ کاذب ہُوا کہ خدا کو معبود ہونے کا حق ازلی ابدی ہے۔ حالانکہ ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ یہ قضیہ صادق ہے۔ پس ماننا پڑا کہ جس کو تمام اشیاء کے معبود ہونے کا حق ازلی ابدی ہو وہ زندہ ازلی ابدی ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر خدا تمام چیزوں کا قیوم نہیں یعنے حیات اور بقاء دوسروں کی اُس کی حیات اور بقاء پر موقوف نہیں تو اس صورت میں وجود اُس کا بقاء مخلوقات کے واسطے کچھ شرط نہ ہوگا۔ بلکہ تاثیر اس کی بطور مؤثر بالقسر ہوگی نہ بطور علت حقیقۃً حافظ الاشیاء کے کیونکہ مؤثر بالقسر اسے کہتے ہیں کہ جس کا وجود اور بقاء اسکے متاثر کے بقاء کیواسطے شرط نہ ہو جیسے زید نے مثلاً ایک پتھر چلایا اور اسی وقت پتھر چلاتے ہی مر گیا۔ تو بیشک اس پتھر کو جو ابھی اس کے ہاتھ سے چھٹتا ہے بعد موت زید کے بھی حرکت رہے گی۔ پس اسی طرح اگر بقول آریہ سماج والوں کے خدائے تعالےٰ کو محض مؤثر بالقسر قرار دیا جائے تو اس سے نعوذ باللہ یہ لازم آتا ہے کہ اگر پرمیشر کی موت بھی فرض کریں تو بھی ارواح اور ذرات کا کچھ بھی حرج نہ ہو کیونکہ بقول پنڈت دیانند صاحب کے کہ جس کو انہوں نے ستیارتھ پرکاش میں درج فرما کر توحید کا ستیاناس کیا ہے اور نیز بقول پنڈت کھڑک صاحب کے کہ جنہوں نے بغیر سوچے سمجھے تقلید پنڈت دیانند صاحب کی اختیار کی ہے وید میں یہ لکھا ہے کہ سب ارواح اپنی بقاء اور حیات میں بالکل پرمیشر سے بے غرض ہیں اور جیسے بڑھئی کو چوکی سے اور کمہار کو گھڑے سے نسبت ہوتی ہے وہی پرمیشر کو مخلوقات سے نسبت ہے یعنے صرف جوڑنے جاڑنے سے ٹنڈا پرمیشر گریکا چلاتا ہے اور قیوم چیزوں کا نہیں ہے لیکن ہر ایک دانا جانتا ہے کہ ایسا ماننے سے یہ لازم آتا ہے کہ پرمیشر کا وجود بھی مثل کمہاروں اور نجاروں کے وجود کے بقاء اشیاء کے لئے کچھ شرط نہ ہو بلکہ جیسے بعد موت کمہاروں اور بڑھئیوں کے گھڑے اور چوکیاں اسی طرح بنے رہتے ہیں اسی طرح بصورت فوت ہونے پرمیشر کے بھی اشیاء موجودہ میں کچھ خلل واقع نہ ہو سکے۔ پس ثابت ہوا

کہ یہ خیال پنڈت صاحب کا جو پرمیشر کو صانع ہونے میں کمہار اور بڑھئی سے مشابہت ہے قیاس مع الفارق ہے۔ کاش اگر وہ خدا کو قیوم اشیاء کا مانتے اور نجاروں سا نہ جانتے تو اُن کو یہ تو کہنا نہ پڑتا کہ پرمیشر کی موت فرض کرنے سے روحوں کا کچھ بھی نقصان نہیں۔لیکن شاید وید میں یہی لکھا ہوگا۔ ورنہ میں کیونکر کہوں کہ پنڈت صاحب کو قیومیت پروردگار میں جو اجلیٰ بدیہیات ہے کچھ شک ہے۔اور اگر پنڈت صاحب پرمیشر کو قیوم سب چیزوں کا مانتے ہیں تو پھر اس کو کمہاروں اور معماروں سے نسبت دینا کس قسم کی بدّیا ہے۔اور وید میں اس پر دلیل کیا لکھی ہے۔ دیکھو فرقان مجید میں صفت قیومی پروردگار کی کئی مقام میں ثابت کی ہے۔ جیسا کہ مکرر اس دوسری آیت میں بھی فرمایا ہے۔ اللّٰہ نور السّمٰوٰت والارض[1] یعنے خدا آسمان اور زمین کا نور ہے۔ اسی سے طبقہ سفلے اور علوی میں حیات اور بقا کی روشنی ہے پس اس ہماری تحقیق سے جزو اوّل قیاس مرکب کی ثابت ہوئی۔ اور صغریٰ جزو ثانی قیاس مرکب کا وہی ہے جو جزو اوّل قیاس مرکب کا نتیجہ ہے اور جزو اوّل قیاس مرکب کی ابھی ثابت ہو چکی ہے۔پس نتیجہ بھی ثابت ہو گیا۔

اور کبریٰ جزو ثانی کا جو زندہ ازلی ابدی اور قیوم سب چیزوں کا ہو وہ خالق ہوتا ہے۔ اس طرح پر ثابت ہے کہ قیوم اسے کہتے ہیں کہ جس کا بقاء اور حیات دوسری چیزوں کے بقاء اور حیات اور اُنکے کل مایحتاج کے حصول کا شرط ہو اور شرط کے یہ معنے ہیں کہ اگر اس کا عدم فرض کیا جائے تو ساتھ ہی مشروط کا عدم فرض کرنا پڑے جیسے کہیں کہ اگر خدائے تعالیٰ کا وجود نہ ہو تو کسی چیز کا وجود نہ ہو۔پس یہ قول اگر خدائے تعالیٰ کا وجود نہ ہو تو کسی چیز کا وجود نہ ہو۔ بعینہٖ اس قول کے مساوی ہے کہ خدائے تعالیٰ کا وجود نہ ہوتا تو کسی چیز کا وجود نہ ہوتا۔پس اس سے ثابت ہوا کہ خدائے تعالیٰ کا وجود دوسری چیزوں کے وجود کا علت ہے اور خالقیت کے بجز اسکے اور کوئی معنے نہیں کہ وجود خالق کا وجود مخلوق کیلئے علت ہو۔پس ثابت ہو گیا کہ خدا خالق ہے اور یہی مطلب تھا۔

الراقم مرزا غلام احمد رئیس قادیان

[1] النور : ۳۶

مسئلہ الہام کی بحث پر

خط وکتابت

الہام ایک القاء غیبی ہے کہ جس کا حصول کسی طرح کی سوچ اور تردد اور تفکر اور تدبر پر موقوف نہیں ہوتا اور ایک واضح اور منکشف احساس سے کہ جیسے سامع کو متکلم سے یا مضروب کو ضارب سے یا ملموس کو لامس سے ہو محسوس ہوتا ہے اور اس سے نفس کو مثل حرکات فکریہ کے کوئی الم روحانی نہیں پہنچتا بلکہ جیسے عاشق اپنے معشوق کی رویت سے بلا تکلف انشراح اور انبساط پاتا ہے ویسا ہی روح کو الہام سے ایک ازلی اور قدیمی رابطہ ہے کہ جس سے روح لذت اٹھاتا ہے۔ غرض یہ ایک منجانب اللہ اعلام لذیذ ہے کہ جس کو نفث فی الروع اور وحی بھی کہتے ہیں۔

دلیل لمی نمبر اوّل الہام کی ضرورت پر

کوئی قانون عاصم ہمارے پاس ایسا نہیں ہے کہ جس کے ذریعہ سے ہم لزوماً غلطی سے بچ سکیں۔ یہی باعث ہے کہ جن حکیموں نے قواعد منطق کے بنائے اور مسائل مناظرہ کے ایجاد کئے اور دلائل فلسفہ کے گھڑے وہ بھی غلطیوں میں ڈوبتے رہے۔ اور صدہا طور کے باطل خیال اور جھوٹا فلسفہ اور نکمّی باتیں اپنی نادانی کے یادگار میں چھوڑ گئے۔ پس اس سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ اپنی ہی تحقیقات سے جمیع امور حقہ اور عقائد صحیحہ پر پہنچ جانا اور کہیں غلطی نہ کرنا ایک محال عادی ہے۔ کیونکہ آج تک ہم نے کوئی فرد بشر ایسا نہیں دیکھا اور نہ سُنا اور نہ کسی تاریخی کتاب میں لکھا ہوا پایا کہ جو اپنی تمام نظر اور فکر میں سہو اور خطا سے معصوم ہو۔ پس بذریعہ قیاس استقرائی کے یہ صحیح اور سچّا نتیجہ نکلتا ہے کہ وجود ایسے اشخاص کا کہ جنہوں نے صرف قانون قدرت میں فکر اور

غور کرکے اور اپنے ذخیرۂ کانشنس کو واقعات عالم سے مطابقت دیکر اپنی تحقیقات کو ایسے اعلیٰ پایہ صداقت پر پہنچا دیا ہو کہ جس میں غلطی کا نکلنا غیر ممکن ہو۔ خود عادتاً غیر ممکن ہے۔

اب بعد اس کے جس امر میں آپ بحث کرسکتے ہیں اور جس بحث کا آپ کو حق پہنچتا ہے وہ یہ ہے کہ آپ برخلاف ہمارے اس استقراء کے کوئی نظیر دے کر ہمارے اس استقرا کو توڑ دیں یعنے از روئے وضع مستقیم مناظرہ کے جواب آپ کا صرف اس امر میں محصور ہے کہ اگر آپ کی نظر میں ہمارا استقرا غیر صحیح ہے تو آپ بغرض ابطال ہمارے اس استقرا کے کوئی ایسا فرد کامل ارباب نظر اور فکر اور حدس میں سے پیش کریں کہ جس کی تمام رائوں اور فیصلوں اور رنج مندیوں میں کوئی نقص نکالنا ہرگز ممکن نہ ہو اور زبان اور قلم اس کی سہو و خطا سے بالکل معصوم ہو۔ تاہم بھی تو دیکھیں کہ وہ حقیقتاً ایسا ہی معصوم ہے یا کیا حال ہے۔ اگر معصوم نکلے گا تو بیشک آپ سچے اور ہم جھوٹے ورنہ صاف ظاہر ہے کہ جس حالت میں نہ خود انسان اپنے علم اور واقفیت سے غلطی سے بچ سکے اور نہ خدا (جو رحیم اور کریم اور ہر ایک سہو و خطا سے مبرّا اور ہر امر کی اصل حقیقت پر واقف ہے) بذریعہ اپنے سچے الہام کے اپنے بندوں کی مدد کرے تو پھر ہم عاجز بندے کیونکر ظلمات جہل اور خطا سے باہر آویں اور کیونکر آفات شک و شبہ سے نجات پائیں۔ لہٰذا میں مستحکم رائے سے یہ بات ظاہر کرتا ہوں کہ مقتضاء حکمت اور رحمت اور بندہ پروری اُس قادر مطلق کا یہی ہے کہ وقتاً فوقتاً جب مصلحت دیکھے ایسے لوگوں کو پیدا کرتا رہے کہ عقائد حقہ کے جاننے اور اخلاق صحیحہ کے معلوم کرنے میں خدا کی طرف سے الہام پائیں اور تفہیم تعلیم کا ملکہ وہبی رکھیں تاکہ نفوس بشریہ کہ سچی ہدایت کے لئے پیدا کئے گئے ہیں اپنی سعادت مطلوبہ سے محروم نہ رہیں۔

راقم آپکا نیاز مند غلام احمد عفی عنہ ۱۱؍ مئی ۱۸۷۹ء

مکرمی جناب مرزا صاحب

عنایت نامہ آپ کا معہ مضمون پہنچا۔ آپ نے الہام کی تعریف اور اس کی ضرورت کے بارے میں

جو کچھ لکھا ہے افسوس ہے کہ میں اُس سے اتفاق نہیں کر سکتا ہوں۔ میرے اتفاق نہ کرنے کی جو جو وجوہات ہیں انہیں ذیل میں رقم کرتا ہوں۔

اوّل۔ آپ کی اس دلیل میں (جس کو آپ لمی قرار دیتے ہیں) علاوہ اس خیال کے کہ وہ الہام کے لئے جس کو آپ معلول تصوّر کرتے ہیں علّت ہو سکتی ہے یا نہیں ایک صریحاً غلطی ایسی پائی جاتی ہے کہ وہ واقعات کے خلاف ہے مثلاً آپ ارقام فرماتے ہیں کہ کوئی قانون عاصم ہمارے پاس ایسا نہیں ہے کہ جس کے ذریعہ سے ہم لزوماً غلطی سے بچ سکیں اور یہی باعث ہے کہ جن حکیموں نے قواعد منطق کے بنائے اور مسائل مناظرہ کے ایجاد کئے اور دلائل فلسفہ کے گھڑے وہ بھی غلطی میں ڈوبتے رہے۔ اور صدہا طور کے باطل خیال اور جھوٹا فلسفہ اور نکمّی باتیں اپنی نادانی کی یادگار چھوڑ گئے" اس سے کیا آپ کا یہ مطلب ہے۔ کہ انسان نے اپنی تحقیقات میں ہزاروں برس سے جو کچھ آجتک مغز زنی کی ہے اور ہاتھ پیر مارے ہیں اس میں بجز باطل خیال اور جھوٹا فلسفہ اور نکمّی باتوں کے کوئی صحیح خیال اور کوئی راست اور حق امر باقی نہیں چھوڑ گیا ہے؟ یا اب جو محقق نیچر کی تحقیقات میں مصروف ہیں وہ صرف "نادانی" کے ذخیرے کو زیادہ کرتے ہیں اور حق امر پر پہنچنے سے قطعی مجبور ہیں؟ اگر آپ ان سوالوں کا جواب نفی میں نہ دیں تو صاف ظاہر ہے کہ آپ سینکڑوں علوم اور ان کے متعلق ہزاروں باتوں کی راست اور صحیح معلومات سے جس سے دُنیا کی ہر ایک قوم کم و بیش مستفید ہو رہی ہے صریحاً انکار کرتے ہیں مگر میں یقین کرتا ہوں کہ شاید آپ کا یہ مطلب نہ ہوگا۔ اور اس بیان سے غالباً آپ کی یہ مراد ہو گی کہ انسان سے اپنی تحقیقات اور معلومات میں سہو اور خطا کا ہونا ممکن ہے۔ مگر یہ نہیں کہ نیچر نے انسان کو فی ذاتہ ایسا بنایا ہے کہ جس سے وہ کوئی معلومات صحت کے ساتھ حاصل ہی نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ ایسے اشخاص آپ نے خود دیکھے اور سُنے ہونگے اور نیز تاریخ میں ایسے لوگوں کا ذکر پڑھا ہوگا کہ جو اپنی تمام نظر اور فکر میں" اگرچہ آپ کے نزدیک سہو اور خطا

سے معصوم نہ ہوں۔ مگر بہت سی باتوں میں اُن کی معلومات قطعی راست اور درست ثابت ہوئی ہے اور صدہا امور کی تحقیقات جو پچھلے اور حال کے زمانہ میں وقوع میں آئی ہے اس میں غلطی کا نکلنا قطعی غیر ممکن ہے۔ اور اس بیان کی تصدیق آپ علوم طبعی ریاضی اور اخلاقی وغیرہ کے متعلق صدہا معلومات میں بخوبی کر سکتے ہیں۔

کل معلومات جو انسان آجتک حاصل کر چکا ہے اور نیز آئندہ حاصل کرے گا اس کے حصول کا کل سامان ہر فرد بشر میں نیچر نے مہیا کر دیا ہے۔ اب اس سامان کو انسان فرداً فرداً اور نیز بہ حیثیت مجموعی جس قدر اپنی محنت اور جانفشانی سے روز بروز زیادہ سے زیادہ نفیس اور طاقتور بنانے کے ساتھ ترقی کی صورت میں لاتا جاتا ہے اور جس قدر اس کے مناسب استعمال کی تمیز پیدا کرتا جاتا ہے اسی قدر وہ نیچر کی تحقیقات میں زیادہ سے زیادہ تر صحت کے ساتھ اپنی معلومات کے حصول میں کامیاب ہوتا جاتا ہے۔

اس مختصر بیان سے مَیں یقین کرتا ہوں کہ آپ اس بات کے تسلیم کرنے سے انکار نہ کریں گے کہ انسان سے اپنی تحقیقات میں اگرچہ غلطی کرنا ممکنات سے ہے۔ مگر یہ نہیں کہ ہر معلومات میں اس کے غلطی موجود ہے۔ بلکہ بہت کچھ معلومات اس کی صحیح ہے اور ظاہر ہے کہ جس معلومات میں اس کی غلطی موجود نہیں ہے وہ جس قاعدہ یا طریق کے برتاؤ کے ساتھ ظہور میں آئی ہے وہ بھی غلطی سے مبرّا تھا۔ کیونکہ غلط قاعدہ کے عملدرآمد سے کبھی کوئی صحیح نتیجہ برآمد نہیں ہوتا ہے۔ پس جو معلومات اسکی صحیح ہے۔ اس میں اسے حقیقت کے حصول کے لئے جو سامان نیچر نے اسے عطا کیا تھا اس کا صحیح اور مناسب استعمال ظہور میں آیا۔ مگر جہاں اس نے اپنی معلومات میں غلطی کھائی ہے وہاں اس کی مناسب نگہداشت نہیں ہوئی۔ گویا ایک شخص جس کے پاس دُوربین موجود ہے اور اس کی نلی بھی وہ کھولنا جانتا ہے مگر ٹھیک فوکس نہ پیدا کرنے کے باعث جس طرح مقابل کی شے کو یا تو دیکھنے سے محروم رہتا ہے یا بشرط دیکھنے کے صاف اور

اصل حالت میں نہیں دیکھ سکتا ہے۔ ایک شخص اسی طرح اپنی تحقیقات میں حسب مذکورہ بالا نیچری سامان کی دُوربین کھولتے وقت مناسب درجہ کے فوکس میں قائم کرنے سے رہ جاتا ہے تو وہ یا تو حقیقت کی تصویر کے دیکھنے سے ہی محروم ہو جاتا ہے۔ یا وہ تصویر جیسی ہے ویسی نہیں دیکھ سکتا ہے*۔ مگر جو شخص برخلاف اس شخص کے صحیح فوکس کے پیدا کرنے کے قابل ہوتا ہے وہ پہلے شخص کی غلطی کو دریافت کرلیتا ہے اور حق الامر کو پہنچ جاتا ہے۔

اب اس بیان سے (کہ جو نہایت سیدھا اور صاف ہے) یہ بخوبی ثابت ہے کہ اوّل تو انسان بعض صورتوں میں اپنے نیچری سامان کے مناسب استعمال کے ساتھ پہلے ہی حق امر کو دریافت کرلیتا ہے۔ دوم بشرط مناسب استعمال میں نہ لانے یا نہ لا سکنے کے اگر غلطی کھاتا ہے تو کوئی دوسرا جسے اس کے ٹھیک استعمال کا موقع ملجاتا ہے وہ اس غلطی کو رفع کردیتا ہے۔ چنانچہ انسانی معلومات کی کل تاریخ اس قسم کے دلچسپ

* حاشیہ

دنیا میں جیسے ہاتھ پیر اور صحت بدنی رکھتے ہوئے بھی ہزاروں اور لاکھوں اشخاص بلامشقت سستی اور کاہلی کے ساتھ ہی شکم پُری کرنے کو مستعد رہتے ہیں۔ ویسے ہی معلومات کے متعلق بھی لاکھوں اور کروڑوں اشخاص باوجود تحقیقات کے لئے نیچری سامان سے مشرف ہونے کے پھر اپنے دماغ کو پریشان کرنا نہیں چاہتے ہیں اور جن باتوں کی اصلیت کو اپنے تھوڑے سے فکر سے بھی معلوم کرسکتے ہیں ان کے لئے بھی خود تکلیف اُٹھانا نہیں چاہتے۔ اور محض اندھوں کی طرح ایک کی ہی تقلید کے ساتھ مطلب برآری کرتے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ دنیا میں آج تک ایک کی غلطی لاکھوں اور کروڑوں رُوحوں پر مؤثر دیکھی جاتی ہے۱۲

سلسلہ سے پُر ہے۔ اور اس سلسلہ میں جو ہزاروں برس کا تجربہ ظاہر کرتا ہے کسی محقق کے لئے اس نتیجہ پر پہنچنا بہت دشوار نہیں رہتا ہے کہ انسان فی ذاتہٖ تمام ضروری اعضاء جسمانی اور قواعد دماغی اور اخلاقی سے مشرف ہو کر اس دُنیا میں ایسی حالت کے ساتھ بھیجا گیا ہے کہ وہ اس دنیا میں (جو اس کے تمام نیچر کے حسب حال اور باہمی ربط اور علاقہ کے ساتھ وابستہ کی گئی ہے) آپ اپنا راستہ ڈھونڈھے اور خود اپنی جسمانی اور رُوحانی بھلائی اور بہتری کے وسائل کا علم حاصل کرے اور فائدہ اُٹھائے۔

پس اس قانونِ قدرت کو پس انداز کر کے یا حکیم حقیقی کی دانائی کے خلاف اگر ہم ایک یہ فرضی دلیل قائم کریں کہ چونکہ انسان کو اپنے چاروں طرف دیکھنا ضروریات سے ہے اور دیکھنے کے لئے جو دو آنکھیں اس کے چہرے پر قائم کی گئی ہیں وہ جس وقت سامنے کی اشیاء کے دیکھنے میں مصروف ہوتی ہیں اس وقت پیچھے سے اس کے اگر اُس کی ہلاکت کا سامان کیا گیا ہو تو وہ بشرطا آگے کی دو ہی آنکھوں کے ہونے کے ضرور ہے کہ پیچھے کے حال کے دیکھنے سے محروم رہے۔ پس ممکن نہ تھا کہ خدا جو رحیم اور کریم اور حکیم ہے وہ اسے سر کے پیچھے کی طرف بھی دو آنکھیں ایسی عطا نہ کرتا کہ جس سے وہ مذکورہ بالا خطرہ سے نجات پانے کی تدبیر کر سکتا۔ پس جبکہ سر کے پیچھے کی طرف دو آنکھوں کے ہونے کی ضرورت ہے لہذا لازم ہوا کہ خدا اپنے بندوں کی مزید حفاظت کی غرض سے ایسی آنکھیں عطا کرے یا اسی قسم کی ایک اور دلیل ہم یہ قائم کریں کہ چونکہ انسان کی عقل خطا کرتی ہے اور اسے یہ علم بھی آج تک حاصل نہیں ہے۔ کہ بمبئی سے جس جہاز پر وُہ ولایت کو روانہ ہوتا ہے اس کی روانگی کی تاریخ سے ہفتہ یا ڈیڑھ ہفتہ بعد جو خطرناک طوفان سمندر میں آنے والا ہے اور جس میں اس کا جہاز غرق ہونے کو ہے اُسے پہلے سے جان سکے۔ پس جس حالت میں نہ خود انسان اپنے علم اور واقفیت سے اپنے تئیں طوفان کے مہلک اور خوفناک اثر سے محفوظ کر سکتا ہے

اور نہ خدا جو رحیم اور کریم اور ہر ایک سہو و خطا سے مبرّا اور ہر امر کی حقیقت پر واقف ہے) بذریعہ اپنے نبی کے پیغام کے فوراً اپنے بندوں کی مدد کرے تو پھر ہم عاجز بندے کیونکر اپنی جان کو ہلاکت کے طوفان سے محفوظ رکھ سکتے ہیں پس مقتضا حکمت اور رحمت اور بندہ پروری اس قادر مطلق کا یہی ہے کہ وقتاً فوقتاً وہ ہم کو طوفان کے آنے کی اسقدر عرصہ پہلے سے خبر دیتا رہے کہ جس سے ہمیں اپنے اور اپنے جہاز کے بچانے کا موقع مل سکے۔

اب ظاہر ہے کہ جو لوگ حقیقت کے سمجھنے کا کافی ملکہ رکھتے ہیں اور منطق کے اصول کا بخوبی علم رکھتے ہیں وہ ہماری ان دونوں دلیلوں کو قطعی لغو ردی اور بے بنیاد خیال کریں گے۔ کیوں ؟ اس لئے کہ اوّل دونوں دلیلوں میں "ضرورت" کا جو کچھ قیاس قائم کیا گیا ہے اور جسے ہم نے اپنے نتیجہ کی علت قرار دیا ہے وہ محض ہمارا ایک وہمی اور فرضی قیاس ہے۔ قوانین نیچر سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ بلکہ ہم اُلٹا قوانین نیچر کو پس انداز کر کے خدا کی خود دانائی پر حاشیہ چڑھاتے ہیں۔ دوم چونکہ ہماری علت فرضی ہوتی ہے پس اس سے جو نتیجہ ہم قائم کرتے ہیں وہ بھی فرضی ہوتا ہے۔ اور واقعات نیچری خود اس کی تردید کرتے ہیں۔ چنانچہ جیسے پہلی مثال کے متعلق ہمارا نتیجہ واقعات کے خلاف ہے اور درحقیقت انسان کے سر کے پیچھے دو آنکھیں اور زائد قائم نہیں کی گئی ہیں۔ دوسری مثال میں بھی ویسے ہی باوجود اس کے کہ سینکڑوں جہاز آجتک سمندر میں غرق ہو چکے ہیں اور ہزاروں اور لاکھوں جانیں ان کے ساتھ ضائع ہو چکی ہیں مگر آجتک خدا نے کسی جہاز والے کے پاس کوئی نبی کا پیغام اس قسم کا نہیں بھیجا جس کا دوسری مثال میں ذکر ہوا ہے۔ پس دونوں صورتوں میں ہماری "ضرورت" کا قیاس خدا کی دانائی یا قوانین قدرت کے موافق نہ تھا اس لئے اس کا نتیجہ بھی خدا کی حکمت کے خلاف ہونے کے باعث نیچر کے واقعات سے تصدیق نہ پا سکا۔ اور محض فرضی ثابت ہوا۔ اب صاف ظاہر ہے کہ آپ نے اپنے الہام کی ضرورت پر جو دلیل پیش کی ہے وہ بجنسہٖ ہماری دونوں دلیلوں کے مشابہ ہے

کیونکہ آپ فرماتے ہیں کہ "جس حالت میں نہ خود انسان اپنے علم اور واقفیت سے غلطی* سے بچ سکے اور نہ خدا جو رحیم اور کریم اور ہر ایک سہو و خطا سے مبّرا اور ہر امر کی اصل حقیقت پر واقف ہے، بذریعہ اپنے سچّے الہام کے اپنے بندوں کی مدد کرے۔ تو پھر ہم عاجز بندے کیونکر ظلمات جہل اور خطا سے باہر آویں اور کس طرح آفات شک و شبہ سے نجات پائیں لہٰذا میں مستحکم رائے سے یہ بات ظاہر کرتا ہوں کہ مقتضا حکمت اور رحمت اور بندہ پروری اس قادر مطلق کا یہی ہے کہ وقتاً فوقتاً جب مصلحت دیکھے ایسے لوگوں کو پیدا کرتا رہے کہ عقائد حقہ کے جاننے اور اخلاق صحیحہ کے معلوم کرنے میں خدا کی طرف سے الہام پاویں۔"

پس جس صورت میں آپ کی اس دلیل میں بھی "ضرورت" کا قیاس مثل ہماری دونوں دلیلوں کے ہے اور قوانین نیچر اس کی تصدیق کرنے سے انکاری ہیں تو پھر ایسا قیاس بجز فرضی اور وہمی ہونے کے اور کچھ ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم خود تو بات بات میں ایسی سینکڑوں ضرورتیں قائم کر سکتے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ خدا کی حکمت بھی ہماری فرضی ضرورتوں کو تسلیم کرتی ہے یا نہیں۔ محققوں کے نزدیک وہی ضرورت "ضرورت" ہو سکتی ہے جس کو نیچر یا خدا کی حکمت نے قائم کیا ہو۔ جیسے ہماری بھوک کے دفعیہ کے لئے غذا اور سانس لینے کے لئے ہوا کی ضرورت ہماری فرضی نہیں بلکہ نیچری ہے اور اسی لئے اس کا ذخیرہ بھی انسان کی زندگی کے لئے اس نے فراہم کر دیا ہے۔ مگر جو ضرورت کہ نیچر کے نزدیک قابل تسلیم نہیں ہے اور اسے ہم خود اپنے وہم سے قائم کرتے ہیں وہ ایک طرف جس طور پہ محض فرضی ہوتی ہے دوسری طرف اسی طور پر اسے علت ٹھہرا کر جو نتیجہ ہم قائم کرتے ہیں۔ وہ بھی فرضی ہونے کے باعث واقعات کے ساتھ مطابق نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ صورت ہم نے اپنی مثالوں میں بخوبی ظاہر کر دی ہے۔

دوم اس بات کی نسبت کہ آپ نے الہام کی تعریف میں جو کچھ عبارت رقم کی ہے اس کا آپ کی دلیل سے کہاں تک ربط ہے اسی قدر لکھنا کافی ہے کہ جس حالت میں

* کل حالتوں میں انسان اپنے "علم اور واقفیت" میں غلطی نہیں کرتا ہے۔ ایڈیٹر برادر ہند۔

آپ نے اپنے الہام کی کل بنیاد جس "ضرورت" پر قائم کی ہے درحقیقت وہ ضرورت جبکہ خود بے بنیاد ہے یعنے نیچر کے نزدیک وہ ضرورت قابلِ تسلیم نہیں ہے تو پھر اگر یہ بھی مانا جاوے کہ جو عمارت آپ نے کسی ایسی بنیاد پر کھڑی کی ہے وہ اچھے مصالحہ کے ساتھ بھی تعمیر کی ہے تاہم وہ بے بنیاد ہونے کے باعث بجز وہم کے اور کہیں ٹھہر نہیں سکتی اور جیسے اس کی بنیاد فرضی ہے ویسے ہی وہ بھی آخر کار فرضی رہتی ہے۔

الہام کے اس غلط عقیدہ کے باعث دنیا میں لوگوں کو جس قدر نقصان پہنچا ہے۔ اور جس قدر خرابیاں برپا ہوئی ہیں اور انسانی ترقی کو جس قدر روک پہنچی ہے اس کے ذکر کرنے کو اگرچہ میرا دل چاہتا ہے مگر چونکہ امر متنا قضہ سے اس کا اس وقت کچھ علاقہ نہیں ہے لہذا اس کا بیان یہاں پر ملتوی رکھتا ہوں۔ لاہور۔ ۳ر جون ۱۸۷۹ء

آپ کا نیاز مند شیو نارائن اگنی ہوتری

مکرمی جناب پنڈت صاحب

آپ کا عنایت نامہ عین انتظار کے وقت میں پہنچا۔ کمال افسوس سے لکھتا ہوں جو آپ کو تکلیف بھی ہوئی اور مجھکو جواب بھی صحیح صحیح نہ ملا۔ میرے سوال کا تو یہ ماحصل تھا کہ جبکہ ہماری نجات (کہ جس کے وسائل کا تلاش کرنا آپ کے نزدیک بھی ضروری ہے) عقائد حقّہ اور اخلاق صحیحہ اور اعمال حسنہ کے دریافت کرنے پر موقوف ہے کہ جن میں امور باطلہ کی ہرگز آمیزش نہ ہو تو اس صورت میں ہم بجز اس کے کہ ہمارے علوم دینیہ اور معارف شرعیہ ایسے طریق محفوظ سے لئے گئے ہوں جو دخل مفاسد اور منکرات سے بکلی معصوم ہو اور کسی طریق سے نجات نہیں پا سکتے۔ اس کے جواب میں اگر آپ وضع استقامت پر چلتے اور داب مناظرہ کو مرعی رکھتے تو از روئے حصر عقلی کے جواب آپ کا (در حالت انکار) صرف تین باتوں میں سے کسی ایک بات میں محصور ہوتا۔ **اوّل** یہ کہ آپ سرے سے نجات کا ہی انکار کرتے اور اس کے وسائل کو مفقود الوجود اور ممتنع الحصول ٹھہراتے اور

اس کی ضرورت کو چار آنکھوں کی ضرورت کی طرح صرف ایک طمع خام سمجھتے۔ دوم یہ کہ نجات کے قائل ہوتے لیکن اس کے حصول کے لئے عقائد اور اعمال کا ہر ایک کذب اور فساد سے پاک ہونا ضروری نہ جانتے بلکہ محض باطل یا امور مخلوطہ حق اور باطل کو بھی موجب نجات کا قرار دیتے۔ سوم یہ کہ حصول نجات کو صرف حق محض سے ہی (جو امتزاج باطل سے بکلی منزہ ہو) مشروط رکھتے اور یہ دعویٰ کرتے کہ طریقہ مجوزہ عقل کا حق محض ہی ہے اور اس صورت میں لازم تھا کہ بغرض اثبات اپنے اس دعویٰ کے ہمارے قیاس استقرائی کو (جو حجت کی اقسام ثلثہ میں سے تیسری قسم ہے جس کو ہم مضمون سابق میں پیش کر چکے ہیں) کوئی نظیر معصوم عن الخطا ہونے کسی عاقل کے پیش کر کے اور اس کے علوم نظریہ عقلیہ میں سے کوئی تصنیف دکھلا کر توڑ دیتے پھر اگر حقیقت میں ہمارا قیاس استقرائی ٹوٹ جاتا اور ہم اس تصنیف کی کوئی غلطی نکالنے سے عاجز رہ جاتے تو آپ کی ہم پر خاصی ڈگری ہو جاتی۔ مگر افسوس کہ آپنے ایسا نہ کیا ہزاروں مصنفوں کا ذکر تو کیا مگر نام ایک کا بھی نہ لیا اور نہ اس کی کسی عقلی نظیری تصنیف کا حوالہ دیا اب اس تکلیف دہی سے میری غرض یہ ہے کہ اگر الہام کی حقیت میں جناب کو ہنوز کچھ تامل ہے تو بغرض قائم کرنے ایک مسلک بحث کے شقوق ثلثہ متذکرہ بالا میں سے کسی ایک شق کو اختیار کیجئے اور پھر اس کا ثبوت دیجئے کیونکہ جب میں ضرورت الہام پر حجت قائم کر چکا تو اب روئے قانون مناظرہ کے آپکا یہی منصب ہے، جو آپ کسی حیلہ قانونی سے اس حجت کو توڑیں اور جیسا میں عرض کر چکا ہوں اس حیلہ انگیزی کے لئے آپکے پاس صرف تین ہی طریق ہیں جن میں سے کسی ایک طریق کو اختیار کرنے میں آپ قانوناً مجاز ہیں اور یہ بات خاطر مبارک پر واضح رہے کہ ہم کو اس بحث سے صرف اظہار حق منظور ہے تعصب اور نفسانیت جو سفہا کا طریقہ ہے ہرگز مرکوز خاطر نہیں میں دلی محبت سے دوستانہ یہ بحث آپ سے کرتا ہوں اور دوستانہ راستی طبعی سے جواب کا منتظر ہوں۔ راقم آپکا نیازمند غلام احمد عفی عنہ ۵ رجون ۱۸۷۹ء۔

مکرمی جناب مرزا صاحب
آپ کا عنایت نامہ مرقومہ پانچویں ماہ حال مجھے ملا۔ نہایت افسوس ہے کہ مَیں نے آپ کے الہام کے بارے میں جو بطور جواب لکھا تھا اس سے آپ تشفی حاصل نہ کرسکے۔ میرا افسوس اور بھی زیادہ بڑھتا جاتا ہے کہ جب مَیں دیکھتا ہوں کہ آپ نے میرے جواب کے عدم تسلیم کی نسبت کوئی صاف اور معقول وجہ بھی تحریر نہیں فرمائی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس کے پڑھنے اور سمجھنے میں غور اور فکر کو دخل نہیں دیا۔
پھر آپ کے اس عنایت نامہ میں ایک اور لطف یہ موجود ہے کہ آپ ایک جگہ پر قائم رہتے معلوم نہیں ہوتے۔ پہلے آپ نے الہام کی ضرورت اس دلیل کے ساتھ قائم کی کہ چونکہ انسان کی عقل حقیقت کے معلوم کرنے میں عاجز ہے اور وہ اپنی تحقیقات میں خطا کرتی ہے۔ پس ضرور ہے کہ انسان خدا کی طرف سے الہام پاوے۔ مَیں نے جب آپ کی اس ضرورت کو فرضی ثابت کردیا اور دکھلادیا کہ خدا کی حکمت اس ضرورت کو تسلیم نہیں کرتی ہے تو آپ نے پہلے مقام کو چھوڑ کر اب دوسری طرف کا راستہ لیا۔ اور بجائے ہماری تحریر کے تسلیم کرنے یا بشرط اعتراض کسی معقول حجت کے پیش کرنے کے اب اُس سلسلہ کو نجات کے مسئلہ کے ساتھ آلپیٹا یعنے اصل بحث کو جو الہام کی اصلیت پر تھی اُسے چھوڑ کر نجات کے مسئلہ کو لے بیٹھے اور اب اس نئے قضیہ کے ساتھ ایک نئی بحث کے اصولوں کو قائم کرنے لگے۔ پھر اس پر ایک اور طرفہ یہ ہے کہ آپ اخیر خط میں لکھتے ہیں کہ ”اگر الہام کی حقیقت میں جناب کو ہنوز کچھ تامل ہے تو بغرض قائم کرنے ایک مسلک بحث شقوق ثلٰثہ متذکرہ بالا میں سے کسی ایک شق کو اختیار کیجئے اور پھر اس کا ثبوت دیجیئے۔ کیونکہ جب مَیں ضرورت الہام پر حجت قائم کرچکا۔ تو اب از رُوئے قانون مناظرہ کے آپ کا یہی منصب ہے جو آپ کسی حیلہ قانونی سے اُس حجت کو توڑ دیں۔“ گویا ایک نشد دو شد۔ آپ نے ضرورتِ الہام پر جو حجت قائم کی تھی وہ تو

جناب من میں ایک دفعہ توڑ چکا۔ اور اُس فرضی ضرورت پر جو عمارت الہام کی آپ نے قائم کی تھی اسے بے بنیاد ٹھہرا چکا۔ مگر افسوس ہے کہ ایک عرصہ دراز کی عادت کے باعث اس کی تصویر ہنوز آپ کی نظروں میں سمائی ہوئی ہے اور وہ عادت باوجود اس کے کہ آپ کو اس بحث سے صرف اظہار حق منظور ہے۔" مگر پھر آپ کو حقیقت کے پاس پہنچنے میں سدراہ ہے۔ تحقیق حق اُس وقت تک اپنا قدم نہیں جما سکتی ہے جب تک کہ ایک خیال جو عادت میں داخل ہو گیا ہے اُس کو ایک دوسری عادت کے ساتھ جُدا کرنے کی مشق حاصل نہ کی جائے۔ کسی عیسائی کا ایک چھوٹا سا لڑکا بھی گنگا کے پانی کو صرف دریا کا پانی سمجھتا ہے اور اس میں سے زیادہ گناہ سے نجات وغیرہ کا خیال اس سے متعلق نہیں۔ مگر ایک پرانے خیال کے معتقد بڈھے ہندو کے نزدیک اِس پانی میں ایک غوطہ مارنے سے انسان کے کل گناہ دفع ہو جاتے ہیں۔ ایک عیسائی کے نزدیک خدا کی تثلیث برحق ہے۔ مگر ایک مسلمان یا براہمو کے نزدیک وہ بالکل لغو ہے اگر کسی ایسے ہندو یا عیسائی سے بحث کر کے اس کے خیال کی لغویت کو ظاہر بھی کر دو کہ جس کا ظاہر کرنا کچھ مشکل بات نہیں، مگر وہ اس کی لغویت کو تسلیم نہیں کرتا ہے حتّٰی کہ جب جواب سے عاجز آتا ہے تو یہ کہہ کر کہ "گو میں ٹھیک جواب نہیں دے سکتا ہوں مگر میں اس کا قائل ہوں اور دل سے اسے ٹھیک جانتا ہوں" یہ دل کی گواہی اس کی وہی عادت ہے کہ جو حکما کے نزدیک طبیعت ثانی کے نام سے موسوم ہوتی ہے پس جس الہام کے آپ قائل ہیں اس کی بھی وہی کیفیت ہے آپ کے نزدیک ایک عرصہ دراز کی عادت کے باعث وہ خیال ایسا پختہ اور صحیح ہو گیا ہے کہ آپ اس کے مخالف ہماری مضبوط سے مضبوط دلیل بھی قابل اطمینان نہیں پاتے ہیں اور جب ایک طرف سے اپنی دلیل کو کمزور دیکھتے ہیں تو دوسری طرف بدل کر چل دیتے ہیں اس طور پر فیصلہ ہونا محال ہے آج تک کسی سے ہوا بھی نہیں اور نہ آئندہ ہونے کی امید ہے۔

آپ مجھ سے اُن مصنفوں کے نام طلب کرتے ہیں جن کی تصنیف یا تحقیقات میں غلطی نہیں ہے حالانکہ جن علوم کا مَیں نے ذکر کیا تھا ان کے جاننے والوں کے نزدیک ان کی تصنیف کی کیفیت پوشیدہ نہیں ہے۔ کیا آپ نے علم ریاضی کی تصنیفات خود ملاحظہ نہیں کی ہیں؟ کیا علم طبیعات کی کتب آپ کی نظر سے نہیں گذری ہیں؟ بیشک جدید تصنیفات جو انگریزی سے فارسی یا عربی میں ترجمہ نہیں ہوئیں شاید اُن کی کیفیت آپ سے پوشیدہ ہو مگر بعض یونانیوں کی تصنیف مثل اقلیدس کے علم مہندسہ وغیرہ سے غالباً آپ واقفیت رکھتے ہونگے۔ اور ظاہر ہے کہ علم ہندسہ کے راست اور صحیح ہونے میں آجتک دنیا میں کسی عالم کو (خواہ وہ الہام کا مقر ہو یا منکر۔ خدا پرست ہو یا دہریہ) کلام نہیں ہے اگر آپ کی رائے میں وہ درست نہ ہو تو آپ براہ مہربانی مجھ کو اس کی غلطیوں سے مطلع فرمائیں۔

پھر آپ یہ بھی لکھتے ہیں کہ مَیں نے آپ کے مضمون کے جواب دینے میں داب مناظرہ کو مرعی نہیں رکھا۔ اس کے جواب میں مَیں صرف اس قدر عرض کرنا کافی سمجھتا ہوں کہ جس وقت میری اور آپ کی کل تحریریں رسالہ برادر ہند میں مشتہر کی جاوینگی اُس وقت انصاف پسند ناظرین خود ہی تصفیہ کرلیں گے آپ کا یہ فرمانا صحیح ہے یا غیر صحیح۔

اگر آپ لکھیں تو اگلے مہینے کے رسالہ سے مَیں اس بحث کو مشتہر کرنا شروع کردوں۔ لاہور۔ ۱۲۔ جون ۱۸۷۹ء آپکا نیازمند شیونارائن اگنی ہوتری

مکرمی جناب پنڈت صاحب

آپ کا مہربانی نامہ عین اُس وقت میں پہنچا کہ جب مَیں بعض ضروری مقدمات کے لئے امرتسر کی طرف جانے کو تھا۔ چونکہ اس وقت مجھے دو گھنٹہ کی بھی فرصت نہیں اس لئے آپ کا جواب واپس آکر لکھوں گا۔ اور انشاءاللہ تعالےٰ تین روز یا غایت درجہ چار روز کے بعد واپس آجاؤں گا۔ اور پھر آتے ہی جواب لکھ کر خدمت گرامی میں ارسال کروں گا۔ آپ فرماتے ہیں کہ یہ مضامین برادر ہند میں درج ہوں۔ مگر میری صلاح

یہ ہے کہ ان مضامین کے ساتھ دو ثالثوں کی رائے بھی ہو تب اندراج یا دیں۔ مگر اب مشکل یہ کہ ثالث کہاں سے لاویں ناچار یہی تجویز خوب ہے کہ آپ ایک فاضل نامی گرامی صاحب تالیف تصنیف کا براہم سماج کے فضلا میں سے منتخب کر کے مجھے اطلاع دیں جو ایک خدا ترس اور فروتن اور محقق اور بے نفس اور بے تعصب ہو۔ اور ایک انگریز کہ جن کی قوم کی زیرکی بلکہ بے نظیری کے آپ قائل ہیں انتخاب فرما کر اس سے بھی اطلاع بخشیں تو اغلب ہے کہ میں ان دونوں کو منظور کرونگا۔ اور میں نے بطور سرسری سُنا ہے کہ آپ کے برہمو سماج میں ایک صاحب کیشپ چندر نام لئیق اور دانا آدمی ہیں اگر یہی سچ ہے تو وہی منظور ہیں ان کے ساتھ ایک انگریز کر دیجئے۔ مگر منصفوں کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ صرف اتنا ہی لکھیں کہ ہماری رائے میں یہ ہے یا وہ ہے بلکہ ہر ایک فریق کی دلیل کو اپنے بیان سے توڑنا یا بحال رکھنا ہوگا۔ دوسرے یہ مناسب ہے کہ اس مضمون کو رسالہ میں متفرق طور پر درج نہ کیا جائے کہ اس میں منصف کو دوسرے نمبروں کا مدت دراز تک انتظار کرنا پڑتا ہے بلکہ مناسب ہے کہ یہ سارا مضمون ایک ہی دفعہ برادر ہند میں درج ہو۔ یعنے تین تحریریں ہماری طرف سے اور تین ہی آپ کی طرف سے ہوں اور انپر دونوں منصفوں کی مفصل رائے درج ہو اور اگر آپکی نظر میں ایکدفعہ منصفوں کی رائے درج کرنا کچھ وقت طلب ہو تو پھر اس صورت میں یہ بہتر ہے کہ جب میں بفضلہ تعالےٰ امرتسر سے واپس آکر تحریر ثالث آپ کے پاس بھیجدوں تو آپ بھی اُس پر کچھ مختصر تحریر کر کے تینوں تحریریں یکدفعہ چھاپدیں اور ان تحریروں کے اخیر میں یہ بھی لکھا جائے کہ فلاں فلاں منصف صاحب اس پر اپنا اپنا موجہ رائے تحریر فرماویں اور پھر دو جلدیں اس رسالہ کی منصفوں کی خدمت میں مفت بھیجی جائیں۔ آیندہ جیسے آپکی مرضی ہو اس سے اطلاع بخشیں اور جلد اطلاع بخشیں۔ اور میں نے چلتے چلتے جلدی سے یہ خط لکھ ڈالا ہے کمی بیشی الفاظ سے معاف فرمائیں ؎

راقم آپ کا نیازمند غلام احمد عفی عنہ ۱۷ جون ۱۸۷۹ء

جواب الجواب

باوا نرائن سنگھ صاحب سکرٹری آریہ سماج امرتسر مطبوعہ پرچہ آفتاب ۱۸ فروری

اوّل باوا صاحب نے یہ سوال کیا ہے کہ اس بات کا کیا ثبوت ہے کہ خدا رُوحوں کا خالق ہے اور انکو پیدا کر سکتا ہے۔ اس کے جواب الجواب میں قبل شروع کرنے مطلب کے یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ از رُوئے قاعدہ فن مناظرہ کے آپ کا یہ ہرگز منصب نہیں ہو سکتا کہ آپ روحوں کے مخلوق ہونے کا ہم سے ثبوت مانگیں بلکہ یہ حق ہم کو پہنچتا ہے کہ ہم آپ سے روحوں کے جا پیدائش ہونے کی سند طلب کریں۔ کیونکہ آپ اسی پرچہ مذکور العنوان میں خود اپنی زبان مبارک سے اقرار کر چکے ہیں کہ پرمیشر قادر ہے اور تمام سلسلہ عالم کا وہی منتظم ہے۔ اب ظاہر ہے کہ ثبوت دینا اس امر جدید کا آپ کے ذمہ ہے کہ پرمیشر اوّل قادر ہو کر پھر غیر قادر کس طرح بن گیا۔ ہمارے ذمہ ہرگز نہیں جو ہم ثبوت کرتے پھریں کہ پرمیشر جو قدیم سے قادر ہے وہ اب بھی قادر ہے۔ سو حضرت یہ آپ کو چاہیئے تھا کہ ہم کو اس بات کا ثبوت کامل دیتے کہ پرمیشر باوصف قادر ہونے کے پھر روحوں کے پیدا کرنے سے کیوں عاجز رہے گا۔ ہم پر یہ سوال نہیں ہو سکتا کہ پرمیشر جو قادر تسلیم ہو چکا ہے، رُوحوں کے پیدا کرنے کی کس طرح قدرت رکھتا ہے۔ کیونکہ خدا کے قادر ہونے کو تو ہم اور آپ دونوں مانتے ہیں۔ پس اس وقت تک تو ہم میں اور آپ میں کچھ تنازع نہ تھا۔ پھر تنازع تو آپ نے پیدا کیا جو رُوحوں کے پیدا کرنے سے اس قادر پرمیشر کو عاجز سمجھا اس صورت میں آپ خود منصف ہوں اور بتلائیں کہ بارِ ثبوت کس کے ذمہ ہے؟

اور اگر ہم بطریق تنزل یہ بھی تسلیم کرلیں کہ اگرچہ دعویٰ آپ نے کیا مگر اثبات اُس کا ہمارے ذمہ ہے۔ پس آپ کو مژدہ ہو کہ ہم نے سفیر ہند ۲۱۔ فروری میں خدا کے خالق ہونے کا ثبوت کامل دیدیا ہے۔ جب آپ بنظر انصاف پرچہ مذکور کو ملاحظہ فرمائیں گے۔ تو آپ کی تسلی کامل ہو جائے گی۔ اور خود ظاہر ہے کہ خدا تو وہی ہونا چاہیئے جو موجد مخلوقات ہو نہ یہ کہ زور آور سلاطین کی طرح صرف غیروں پر قابض ہو کر خدائی کرے۔

اور اگر آپ کے دل میں یہ شک گذرتا ہے کہ پرمیشر جو اپنی نظیر نہیں پیدا کر سکتا۔ شاید اسی طرح ارواح کے پیدا کرنے پر بھی قادر نہ ہوگا۔ پس اس کا جواب بھی پرچہ مذکورہ ۹ر فروری میں پختہ دیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خدا ایسے افعال ہرگز نہیں کرتا جن سے اس کی صفات قدیم کا زوال لازم آوے جیسے وہ اپنا شریک نہیں پیدا کر سکتا اپنے آپ کو ہلاک نہیں کر سکتا کیونکہ اگر ایسا کرے تو اس کی صفات قدیمہ جو وحدت ذاتی اور حیات ابدی ہے زائل ہو جائے گی پس وہ قدوس خدا کوئی کام برخلاف اپنی صفات ازلیہ کے ہرگز نہیں کرتا باقی سب افعال پر قادر ہے۔ پس آپ نے جو روحوں کی پیدائش کو شریک الباری کی پیدائش پر قیاس کیا تو خطا کی۔ مَیں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ یہ آپ کا قیاس مع الفارق ہے ہاں اگر یہ ثابت کر دیتے کہ پیدا کرنا ارواح کا بھی مثل پیدا کرنے نظیر اپنی کے خدا کی کسی صفت عظمت اور جلال کے برخلاف ہے تو دعویٰ آپ کا بلاشبہ ثابت ہو جاتا۔

پس آپ نے جو تحریر فرمایا ہے کہ یہ ظاہر کرنا چاہیئے کہ خدا نے روح کہاں سے پیدا کئے۔ اس تقریر سے صاف پایا جاتا ہے کہ آپ کو خدا کے قدرتی کاموں سے مطلق انکار ہے۔ اور اس کو مثل آدم زاد کے محتاج باسباب سمجھتے ہیں۔ اور اگر آپ کا اس تقریر سے یہ مطلب ہے کہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ کس طرح پرمیشر روحوں کو پیدا کر لیتا ہے تو اس وہم کے دفع میں پہلے بھی لکھا گیا تھا کہ پرمیشر کی قدرت کاملہ میں

ہرگز یہ شرط نہیں کہ ضرور انسان کی سمجھ میں آجایا کرے۔ دُنیا میں اس قسم کے ہزارہا نمونے موجود ہیں کہ قدرت مدرکہ انسان کی اُن کی کنہ حقیقت تک نہیں پہنچ سکتی اور علاوہ اس کے ایک امر کا عقل میں نہ آنا اور چیز ہے اور اس کا محال ثابت ہونا اور چیز۔ عدم ثبوت اس بات کا کہ خدا نے کس طرح روحوں کو بنا لیا۔ اس بات کو ثابت نہیں کرسکتا کہ خدا سے رُوح نہیں بن سکتے تھے کیونکہ عدم علم سے عدم شئے لازم نہیں آتا کیا ممکن نہیں جو ایک کام خدا کی قدرت کے تحت داخل تو ہو۔ لیکن عقلِ ناقص ہماری اس کے اسرار تک نہ پہنچ سکے؟ بلکہ قدرت تو حقیقت میں اسی بات کا نام ہے جو داغ احتیاج اسباب سے منزّہ اور پاک اور ادراک انسانی سے برتر ہو۔ اوّل خدا کو قادر کہنا اور پھر یہ زبان پر لانا کہ اس کی قدرت اسباب مادی سے تجاوز نہیں کرتی حقیقت میں اپنی بات کو آپ ردّ کرنا ہے۔ کیونکہ اگر وہ فی حدِ ذاتہٖ قادر ہے تو پھر کسی سہارے اور آسرے کا محتاج ہونا کیا معنے رکھتا ہے۔ کیا آپ کی پُستکوں میں قادر اور سرب شکتی مان اسی کو کہتے ہیں جو بغیر توسل اسباب کے کارخانہ قدرت اُس کی کا بند رہے اور بزاہ اس کے حکم سے کچھ بھی نہ ہوسکے شاید آپ کے ہاں لکھا ہوگا۔ مگر ہم لوگ تو ایسے کمزور کو خدا نہیں جانتے۔ ہمارا تو وہ قادر خدا ہے کہ جس کی یہ صفت ہے کہ جو چاہا سو ہوگیا۔ اور جو چاہے گا سو ہوگا۔

پھر باوا صاحب اپنے جواب میں مجھ کو فرماتے ہیں کہ جس طرح تم نے یہ مان لیا ہے کہ خدا دوسرا خدا بنا نہیں سکتا۔ اسی طرح یہ بھی ماننا چاہیئے کہ خدا رُوح پیدا نہیں کرسکتا۔ اس فہم اور ایسے سوال سے اگر مَیں تعجب نہ کروں تو کیا کروں۔ صاحب من مَیں تو اس وہم کا کئی دفعہ آپ کو جواب دے چکا اب مَیں بار بار کہاں تک لکھوں مَیں حیران ہوں کہ آپ کو یہ بیّن فرق کیوں سمجھ میں نہیں آتا اور کیوں دل پر سے یہ حجاب نہیں اُٹھتا کہ جو رُوحوں کے پیدا کرنے کو دوسرے خُدا کی پیدائش پر

قیاس کرنا خیال فاسد ہے کیونکہ دوسرا خدا بنانے میں وہ صفت ازلی پرمیشر کی جو واحد لاشریک ہونا ہی نابود ہو جائے گی لیکن پیدائش ارواح میں کسی صفت واجب الوجود کا ازالہ نہیں بلکہ ناپید کرنے میں ازالہ ہے کیونکہ اس سے صفت قدرت کی جو پرمیشر میں بالاتفاق تسلیم ہو چکی ہے زاویہ اختفا میں رہے گی۔ اور بپایۂ ثبوت نہیں پہنچے گی۔ اس لئے کہ جبکہ پرمیشر نے خود ایجاد اپنے سے بلا توسل اسباب کے کوئی چیز محض قدرت کاملہ اپنی سے پیدا ہی نہیں کی تو ہم کو کہاں سے معلوم ہو کہ اس میں ذاتی قدرت بھی ہے اور اگر یہ کہو کہ اس میں کچھ ذاتی قدرت نہیں تو اس اعتقاد سے وہ مراد ہیں یعنی محتاج بالغیر ٹھہریگا۔ اور یہ بہ بداہت عقل باطل ہے۔ غرض پرمیشر کا خالق ارواح ہونا تو ایسا ضروری امر ہے جو بغیر تجویز مخلوقیت ارواح کے سب کارخانہ خدائی کا بگڑ جاتا ہے۔ لیکن دوسرا خدا پیدا کرنا صفت وحدت ذاتی کے برخلاف ہے۔ پھر کس طرح پرمیشر ایسے امر کی طرف متوجہ ہو کہ جس سے اس کی صفت قدیمہ کا بطلان لازم آوے۔ اور نیز اس صورت میں جو رُوح غیر مخلوق اور بے انت مانے جائیں۔ کل ارواح صفت انادی اور غیر محدود ہونے میں خدا سے شریک ہو جائیں گی۔ اور علاوہ اس کے پرمیشر بھی اپنی صفت قدیم سے جو پیدا کرنا بلا اسباب ہے محروم رہیگا اور یہ ماننا پڑیگا کہ پرمیشر کو صرف رُوحوں پر جمعداری ہی جمعداری ہے اُن کا خالق اور واجب الوجود نہیں۔

پھر بعد اس کے باوا صاحب اسی اپنے جواب میں روحوں کے بے انتہا ہونے کا جھگڑا لے بیٹھے ہیں جس کو ہم اس سے ۹ اور ۱۶ فروری سفیر ہند میں ۱۴ دلائل پختہ سے رد کر چکے ہیں لیکن باوا صاحب اب تک انکار کئے جاتے ہیں۔ پس ان پر واضح رہے کہ یوں تو انکار کرنا اور نہ ماننا سہل بات ہے اور ہر ایک کو اختیار ہے کہ جس بات پر چاہے جما رہے پر ہم تو تب جانتے کہ آپ کسی دلیل ہماری کو رد کر کے

دکھلاتے اور بے انت ہونے کی وجوہات پیش کرتے۔ آپ کو سمجھنا چاہیئے کہ جس حالت میں ارواح بعض جگہ نہیں پائے جاتے تو بے انت کس طرح ہو گئے۔ کیا بے انت کا یہی حال ہؤا کرتا ہے کہ جب ایک جگہ تشریف لے گئے تو دوسری جگہ خالی رہ گئی اگر پرمیشر بھی اسی طرح کا بے انت ہے تو کارخانہ خدائی کا معرض خطر میں ہے۔ افسوس کہ آپ نے ہمارے اُن پختہ دلائل کو کچھ نہ سوچا اور کچھ غور نہ کیا اور یونہی جواب لکھنے کو بیٹھ گئے۔ حالانکہ آپ کی منصفانہ طبیعت پر یہ فرض تھا کہ اپنے جواب میں اس امر کا التزام کرتے کہ ہر ایک دلیل ہماری تحریر کرکے اس کے محاذات میں اپنی دلیل لکھتے پر کہاں سے لکھتے اور تعجب تو یہ ہے کہ اسی جواب میں آپ کا یہ اقرار بھی درج ہے کہ ضرور سب ارواح ابتدا آفرینش میں زمین پر جنم لیتے ہیں اور مدت سوا چار ارب تک سلسلہ دُنیا کا بنا رہتا ہے اس سے زیادہ نہیں۔ اب اے میرے دوستو اور پیارو اپنے دل میں آپ ہی سوچو اور اپنے قول میں خود ہی غور کرو کہ جو پیدائش ایک مقرری وقت سے شروع ہوئی اور ایک محدود مقام میں ان سب نے جنم لیا اور ایک محدود مدت تک اُن کے توالد تناسل کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ تو ایسی پیدائش کس طرح بے انت ہو سکتی ہے۔ آپ نے پڑھا ہوگا کہ بموجب اصول موضوعہ فلسفہ کے یہ قاعدہ مقرر ہے کہ جو چند محدود چیزوں میں ایک محدود عرصہ تک کچھ زیادتی ہوتی رہی تو بعد زیادتی کے بھی وہ چیزیں محدود رہیں گی۔ اس سے یہ ثابت ہؤا کہ اگر متعدد جانور ایک متعدد عرصہ تک بچے دیتے رہیں تو ان کی اولاد بموجب اصول مذکور کے ایک مقدار متعدد سے زیادہ نہ ہوگی۔ اور خود از رُوئے حساب کے ہر ایک عاقل سمجھ سکتا ہے کہ جس قدر پیدائش سوا چار ارب میں ہوتی ہے اگر بجائے اس مدت کے ساڑھے آٹھ ارب فرض کریں تو شک نہیں کہ اس صورت مؤخر الذکر میں پہلی صورت سے پیدائش دوچند ہوگی۔ حالانکہ یہ بات اجلی بدیہیات ہے کہ بے انت

کبھی قابلِ تضعیف نہیں ہو سکتا۔ اگر ارواح بے انت ہوتے تو ایسی مدّت معدود میں کیوں محصور ہو جاتے کہ جس کے اضعاف کو عقل تجویز کر سکتی ہے اور نہ کوئی دانا محدود زمانی اور مکانی کو بے انت کہیگا۔ باوا صاحب براہ مہربانی ہم کو بتلا دیں کہ اگر سوا چار ارب کی پیدائش کا نام بے انت ہے تو ساڑھے آٹھ ارب کی پیدائش کا نام کیا رکھنا چاہیئے۔ غرض یہ قول صریح باطل ہے کہ ارواح موجودہ محدود زمانی اور مکانی ہو کر پھر بھی سب بے انت ہیں کیونکہ مدّت معین کا توالد تناسل تعداد معینہ سے کبھی زیادہ نہیں اور اگر یہ قول ہے کہ سب ارواح بدفعہ واحد زمین پر جنم لیتے ہیں سو بطلان اس کا ظاہر ہے۔ کیونکہ زمین محدود ہے اور ارواح بقول آپ کے غیر محدود پھر غیر محدود کس طرح محدود میں سما سکے۔

اور اگر یہ کہو بعض حیوانات باوصف مکتی نہ پانے کے نئی دُنیا میں نہیں آتے۔ سو یہ آپ کے اصول کے برخلاف ہے کیونکہ جبکہ بیشتر عرض کیا گیا ہے آپ کا یا اصول ہے کہ ہر نئی دنیا میں تمام وہ ارواح جو سرشٹی گذشتہ میں مکتی پانے سے رہ گئے تھے اپنے کرموں کا پھل بھوگنے کے واسطے جنم لیتے ہیں کوئی جیو جنم لینے سے باہر نہیں رہ جاتا۔ اب قطع نظر دیگر دلائل سے اگر اسی ایک دلیل پر جو محدود فی الزمان والمکان ہونیکے ہے غور کی جائے تو صاف ثابت ہے کہ آپ کو ارواح کے متعدد ماننے سے کوئی گریزگاہ نہیں اور بجز تسلیم کے کچھ بن نہیں پڑتا۔ بالخصوص اگر اُن سب دلائل کو جو سوال نمبر ۱ میں درج ہو چکے ہیں ان دلائل کے ساتھ جو اس تبصرہ میں اندراج پائیں ملا کر پڑھا جائے تو کون منصف ہے جو اس نتیجہ تک نہیں پہنچ سکتا کہ ایسے روشن ثبوت سے انکار کرنا آفتاب پر خاک ڈالنا ہے۔ پھر افسوس کہ باوا صاحب اب تک یہی تصوّر کئے بیٹھے ہیں کہ ارواح بے انت ہیں اور مکتی پانے سے کبھی ختم نہیں ہوں گے۔ اور حقیقت حال جو تھا سو معلوم ہؤا کہ کل ارواح پانچ ارب کے اندر اندر ہمیشہ ختم ہو جاتے ہیں۔ اور

نیز ہر پرلے کے وقت پر موت سے اُن سب کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اگر بے انت ہوتے۔ تو اُن دو نوں حالتوں مقدم الذکر میں کیوں ختم ہونا انکار کن اصول آریہ سماج کا ٹھہرتا۔ عجب حیرانی کا مقام ہے کہ باوا صاحب خود اپنے ہی اصول سے انحراف کر رہے ہیں۔ اتنا خیال نہیں فرماتے کہ جو اشیاء ایک حالت میں قابلِ اختتام ہیں وہ دوسری حالت میں بھی یہی قابلیّت رکھتے ہیں یہ نہیں سمجھتے کہ مظروف اپنے ظرف سے کبھی زیادہ نہیں ہوتا۔ پس جبکہ کل ارواح ظرف مکانی اور زمانی میں داخل ہو کر اندازہ اپنا ہر نئی دنیا میں معلوم کرا جاتے ہیں۔ اور پیمانہ مکان زمان سے ہمیشہ ماپے جاتے ہیں۔ تو پھر تعجب کہ باوا صاحب کو ہنوز ارواح کے محدود ہونے میں کیوں شک باقی ہے۔ میں باوا صاحب سے سوال کرتا ہوں کہ جیسے بقول آپ کے یہ سب ارواح جو آپ کے تصوّر میں بے انت ہیں سب کے سب دنیا کی طرف حرکت کرتے ہیں۔ اگر اسی طرح اپنے بھائیوں مکتی یافتوں کی طرف حرکت کریں تو اس میں کیا استبعاد عقلی ہے اور کونسی حجت منطقی اس حرکت سے ان کو روکتی ہے اور کس برہانِ لِمّی یا اِنّی سے لازم آتا ہے کہ دنیا کی طرف انتقال اُن سب کا ہر سرشٹی کے دورہ میں جائز بلکہ واجب ہے۔ لیکن کوچ ان سب کا مکتی یافتوں کے کوچہ کی طرف ممتنع اور محال ہے۔ مجھ کو معلوم نہیں ہوتا کہ اس عالم دنیا کی طرف کونسی پختہ سڑک ہے کہ سب ارواح اس پر بآسانی آتے جاتے ہیں ایک بھی باہر نہیں رہ جاتا اور اُن مکتی یافتوں کے راستے میں کونسا پتھر حائل پڑا ہؤا ہے کہ اس طرف اُن سب کا جانا ہی محال ہے۔ کیا وہ خدا جو سب ارواح کو موت اور جنم دے سکتا ہے سب کو مکتی نہیں دے سکتا۔ جب ایک طور پر سب ارواح کی حالت متغیر ہو سکتی ہے تو پھر کیا وجہ کہ دوسرے طور سے وہ حالت قابلِ تغیر نہیں اور نیز کیا یہ بات ممکن نہیں جو خدا ان سب ارواح کا یہ نام رکھدے کہ مکتی یاب ہیں جیسے اب تک یہ نام رکھا ہؤا ہے کہ مکتی یاب نہیں

کیونکہ جن چیزوں کی طرف نسبت سلبی جائز ہو سکتی ہے بے شک اُن چیزوں کی طرف نسبت ایجابی بھی جائز ہے اور نیز یہ بھی واضح رہے کہ یہ قضیہ کہ سب ارواح موجودہ نجات پاسکتے ہیں۔ اس حیثیت سے زیر بحث نہیں کہ محمول اس قضیہ کا جو نجات عام ہے مثل کسی جُزئی حقیقی کے قابلِ تنقیح ہے بلکہ اس جگہ مبحوث عنہ امر کلی ہے یعنی ہم کلی طور پر بحث کرتے ہیں کہ ارواح موجودہ نے جو ابھی مکتی نہیں پائی آیا بموجب اصول آریہ سماج کے اس امر کی قابلیت رکھتے ہیں یا نہیں کہ کسی طور کا عارضہ عام خواہ مکتی ہو یا کچھ اور ہو ان سب پر طاری ہو جائے۔ سو آریہ صاحبوں کے ہم ممنون منّت ہیں جو انہوں نے آپ ہی اقرار کر دیا کہ یہ عارضہ عام بعض صورتوں میں سب ارواح پر واقع ہے۔ جیسے موت اور جنم کی حالت سب ارواح موجودہ پر عارض ہو جاتی ہے۔ اب باوا صاحب خود ہی انصاف فرماویں کہ جس حالت میں دو مادوں میں اس عارضہ علم کے خود ہی قائل ہو گئے تو پھر اس تیسرے مادہ میں جو سب کا مکتی پانا ہے انکار کرنا کیا وجہ ہے۔

پھر باوا صاحب یہ فرماتے ہیں کہ علاوہ زمین کے سورج اور چاند اور سب ستاروں میں بھی جانور بکثرت آباد ہیں اور اس سے یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ بس ثابت ہو گیا کہ بے انت ہیں۔ پس باوا صاحب پر واضح رہے کہ اوّل تو یہ خیال بعض حکماء کا ہے جس کو یورپ کے حکیموں نے اخذ کیا ہے۔ اور ہماری گفتگو آریہ سماج کے اصول پر ہے سو اس کے اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ آریہ سماج کا بھی یہی اصول ہے تو پھر بھی کیا فائدہ کہ اس سے بھی آپ کا مطلب حاصل نہیں ہوتا۔ اس سے تو صرف اتنا نکلتا ہے کہ مخلوقات خدائے تعالیٰ کی بکثرت ہے۔ ارواح کے بے انت ہونے سے اس دلیل کو کیا علاقہ ہے شاید باوا صاحب کے ذہن میں مثل محاورہ عام لوگوں کے یہ سمایا ہوا ہو گا کہ بے انت اسی چیز کو کہتے ہیں جو بکثرت ہو۔ باوا صاحب کو یہ

سمجھنا چاہیئے کہ جس حالت میں یہ سب اجسام ارضی اور اجرام سماوی بموجب تحقیق فن ہیئت اور علم جغرافیہ کے محدود اور محدود ہیں تو پھر جو چیزیں ان میں داخل ہیں کس طرح غیر محدود ہو سکتی ہیں اور جس صورت میں تمام اجرام و اجسام زمین و آسمان کے خدا نے گنے ہوئے ہیں تو پھر جو کچھ ان میں آباد ہے وہ اس کی گنتی سے کب باہر رہ سکتا ہے سو ایسے دلائل سے آپ کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا۔ کام تو تب بنے کہ آپ یہ ثابت کریں کہ ارواح موجودہ تمام حدود و قیود و ظروف مکانی و زمانی و فضلائے عالم سے بالاتر ہے کیونکہ خدا بھی انہی معنوں میں بے انت کہلاتا ہے۔ اگر ارواح بے انت ہیں تو وہی علامات ارواح میں ثابت کرنی چاہئیں۔ اس لئے کہ بے انت ایک لفظ ہے کہ جس میں بقول آپ کے ارواح اور باری تعالےٰ مشارکت رکھتے ہیں اور اس کی حد تام بھی ایک ہے۔ یہ بات نہیں کہ جب لفظ بے انت کا خدا کی طرف نسبت کیا جائے تو اس کے اور معنی ہیں اور جب ارواح کی طرف منسوب کریں تو اور معنے۔

پھر بعد اس کے باوا صاحب فرماتے ہیں کہ کسی نے آج تک روحوں کی تعداد نہیں کی اس لئے لاتعداد ہیں اس پر ایک قاعدہ حساب کا بھی جو مانحن فیہ سے کچھ تعلق نہیں رکھتا پیش کرتے ہیں اور اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ لاتعداد کی کمی نہیں ہو سکتی پس باوا صاحب پر واضح رہے کہ ہم تخمینی اندازہ ارواح کا بموجب اصول آپ کے بیان کر چکے ہیں اور ان کا ظروف مکانی اور زمانی میں محدود ہونا بھی بموجب انہی اصول کے ذکر ہو چکا ہے اور آپ اب تک وہ حساب ہمارے روبرو پیش کرتے ہیں جو غیر معلوم اور نامفہوم چیزوں سے متعلق ہے اگر آپ کا یہ مطلب ہے کہ جس طرح خزانچی کو اپنی جمع تحویل شدہ کا کل میزان روپیہ آنہ پائی کا معلوم ہوتا ہے اسی طرح اگر انسان کو کل تعداد ارواح کا معلوم ہو تو تب قابل کمی ہوں گے ورنہ نہیں سو یہ بھی آپ کی غلطی ہے

کیونکہ ہر ایک عاقل جانتا ہے کہ جس چیز کا اندازہ تعینی کسی پیمانہ کے ذریعہ سے معلوم ہو چکا تو پھر ضرور عقل یہی تجویز کرے گی کہ جب اس اندازۂ معلومہ میں سے کچھ نکالا جاوے تو بقدر تعداد خارج شدہ کے اصلی اندازہ میں کمی ہو جائے گی۔ بھلا یہ کیا بات ہے کہ جب مکتی شدہ سے ایک فوج کثیر مکتی شدہ ارواح میں داخل ہو جاتے تو نہ وہ کچھ کم ہوں اور نہ یہ کچھ زیادہ ہوں حالانکہ وہ دونوں محدود ہیں اور ظروف مکانی اور زمانی میں محصور۔

اور جو یہ باوا صاحب فرماتے ہیں کہ تعداد روحوں کی ہم کو بھی معلوم ہونی چاہیئے تب قاعدہ جمع تفریق کا ان پر صادق آوے گا۔ یہ قول باوا صاحب کا بھی قابل ملاحظہ ناظرین ہے ورنہ صاف ظاہر ہے کہ جمع بھی خدا کی اور تفریق بھی وہی کرتا ہے اور اس کو ارواح موجودہ کے تمام افراد معلوم ہیں اور فرد فرد اس کے زیر نظر ہے۔ اس میں کیا شک ہے کہ جب ایک روح نکل کر مکتی یا یوں میں جاوے گی تو پرمیشر کو معلوم ہے کہ یہ فرد اس جماعت میں سے کم ہو گیا اور اس جماعت میں بباعث داخل ہونے اس کے ایک فرد کے زیادتی ہوئی۔ یہ کیا بات ہے کہ اس داخل خارج سے وہی پہلی صورت بنی رہی۔ نہ مکتی یاب کچھ زیادہ ہوں اور نہ وہ ارواح کہ جن سے کچھ روح نکل گئی بقدر نکلنے کے کم ہو جائیں۔ اور نیز ہم کو بھی کوئی بُرہان منطقی مانع اس بات کی نہیں کہ ہم اس امر متیقن متحقق پر رائے نہ لگا سکیں کہ جن چیزوں کا اندازہ بذریعہ ظروف مکانی اور زمانی کے ہم کو معلوم ہو چکا ہے وہ دخول خروج سے قابل زیادت اور کمی ہیں۔ مثلاً ایک ذخیرہ کسی قدر غلہ کا کسی کوٹھے میں بھرا ہوا ہے اور لوگ اس سے نکال کر لئے جاتے ہیں سو گو ہم کو اس ذخیرہ کا وزن معلوم نہیں لیکن ہم بنظر محدود ہونے اس کے کے رائے دے سکتے ہیں کہ جیسا نکالا جائے گا کم ہوتا جائیگا۔

اور یہ جو آپ نے تحریر فرمایا کہ خدا کا علم غیر محدود ہے اور روح بھی غیر محدود ہیں اسی واسطے خدا کو روحوں کی تعداد معلوم نہیں۔ یہ آپکی تقریر بےموقع ہے جناب من یہ کون کہتا ہے جو خدا کا علم

غیر محدود نہیں۔ کلام و نزاع تو اس میں ہے کہ معلومات خارجیہ اسکے جو تعینات وجودیہ سے مقید ہیں اور زمانہ واحد میں پائے جاتے ہیں اور ظروف زمانی اور مکانی میں محصور اور محدود ہیں آیا تعداد اُن اشیاء موجودہ محدودہ معینہ کا اس کو معلوم ہے یا نہیں آپ اُس اشیاء موجودہ محدودہ کو غیر موجود اور غیر محدود ثابت کریں تو تب کام بنتا ہے ورنہ علم الٰہی کہ موجود اور غیر موجود دونوں پر محیط ہے اس کے غیر متناہی ہونے سے کوئی چیز جو تعینات خارجیہ میں مقید ہو غیر متناہی نہیں بن سکتی اور آپ نے خدا کے علم کو خوب غیر محدود بنایا کہ جس سے روحوں کا احاطہ بھی نہ ہو سکا اور شمار بھی معلوم نہ ہؤا باوصفیکہ سب موجود تھے کوئی معدوم نہ تھا کیا خوب بات ہے کہ آسمان اور زمین نے تو روحوں کو اپنے پیٹ میں ڈال کر زبانِ حال اُن کی تعداد بتلائی پھر خدا کو کچھ بھی تعداد معلوم نہ ہوئی۔ یہ عجیب خدا ہے اور اُس کا علم عجیب تر۔ بھلا میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ خدا کو جو ارواح موجودہ کا علم ہے یہ اُس کے علوم غیر متناہیہ کا جزو ہے یا کُل ہے۔ اگر کُل ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ خدا کو سوا رُوحوں کے اور کسی چیز کی خبر نہ ہو اور اس سے بڑھ کر اس کا کوئی علم نہ ہو۔ اور اگر جزو ہے تو محدود ہو گیا۔ کیونکہ جزو کل سے ہمیشہ چھوٹا ہے پس اس سے بھی یہی نتیجہ نکلا کہ ارواح محدود ہیں اور خود یہی حق الامر تھا جس شخص کو خدا نے معرفت کی روشنی بخشی ہو وہ خوب جانتا ہے کہ خدا کے بے انتہا علوم کے دریا زمین سے علم ارواح موجودہ کا اس قدر بھی نسبت نہیں رکھتا کہ جیسے سوئی کو سمندر میں ڈبو کر اس میں کچھ تری باقی رہ جاتی ہے۔

پھر باوا صاحب یہ تحریر فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض کرنا بیجا ہے کہ بے انت اور انادی ہونا خدا کی صفت ہے اگر روح بھی بے انت اور انادی ہوں تو خدا کے برابر ہو جائیں گے کیونکہ کسی جزو کی مشارکت سے مساوات لازم نہیں آتی جیسے آدمی بھی آنکھ سے دیکھتا ہے اور حیوان بھی۔ پر دونوں مساوی نہیں ہو سکتے" یہ دلیل باوا صاحب کی تغلیط اور تسقیط ہے۔ ورنہ کون عاقل اس بات کو نہیں جانتا کہ جو صفات ذات الٰہی میں پائی جاتی ہیں وہ سب اس ذات بے مثل

کے خصائص ہیں کوئی چیز ان میں شریک سہیم ذات باری کے نہیں ہوسکتی کیونکہ اگر ہوسکتی ہے تو پھر سب صفات اس کی میں شراکت غیر کی جائز ہو گی اور جب صفات میں شراکت جائز ہوئی تو ایک اور خدا پیدا ہو گیا بھلا اس بات کا آپ کے پاس کیا جواب ہے کہ جو خدا کی صفات قدیمہ میں سے جو انا دی اور بے انت ہونے کی صفت ہے وہ تو اس کے غیر میں پائی جاتی ہیں۔ لیکن دوسری صفات اُس کی اس سے مخصوص ہیں۔ ذرہ آپ خیال کر کے سوچیں کہ کیا خدا کی تمام صفات یکساں ہیں یا متقارب ہیں پس ظاہر ہے کہ اگر ایک صفت میں صفات مخصوصہ اس کی اشتراک بالغیر جائز نہ ہو گا تو سب میں جائز ہوگا اور اگر نہیں تو سب میں نہیں اور یہ جو آپ نے نظیر دی جو حیوانات مثل انسان کے آنکھ سے دیکھتے ہیں لیکن اس رویت سے انسان نہیں ہوسکتا نہ اس کے مساوی۔ یہ نظیر آپ کی بے محل ہے اگر آپ ذرہ بھی غور کرتے تو ایسی نظیر کبھی نہ دیتے۔ حضرت سلامت یہ کون کہتا ہے کہ ممکنات کو عوارض خارجیہ میں باہم مشارکت اور مجانست نہیں۔ امر متنازعہ فیہ تو یہ ہے کہ خصائص الٰہیہ میں کسی غیر اللہ کو بھی اشتراک ہے یا صفات اسکے اس کی ذات سے مخصوص ہیں۔ آپ مدعی اس امر متنازع کے ہیں اور نظیر ممکنات کے پیش کرتے ہیں جو خارج از مبحث ہے۔ آپ امر متنازعہ کی کوئی نظیر دیں تب حجت تمام ہو ورنہ ممکنات کے تشارک تجانس سے یہ حجت تمام نہیں ہوتی۔ نہ ذات باری کے خصائص کو ممکنات کے عوارض پر قیاس کرنا طریق دانشوری ہے۔ علاوہ اس کے جو ممکنات میں بھی خصائص ہیں وہ بھی ان کے ذوات سے مخصوص ہیں جیسا کہ انسان کی حد تام یہ ہے جو حیوانِ ناطق ہے اور ناطق ہونا انسان کے خصائص ذاتی میں سے ہے اور اس کا فصل اور ممیز عن الغیر ہے یہ فصل اس کا نہیں کہ ضرور بینا بھی ہو اور آنکھ سے بھی دیکھتا ہو کیونکہ اگر انسان اندھا بھی ہو جائے تب بھی انسان ہے اور انسان کے خصائص ذاتیہ سے وہ امر ہے جو بعد مفارقت روح کے بدن سے اسکے نفس میں بنا رہتا ہے ہاں یہ بات سچ ہے جو ممکنات میں اس وجہ سے جو وہ سب ترکیب عنصری میں متحد ہیں بعض حالات خارج از حقیقت تامہ میں ایک دوسرے کی مشارکت بھی ہوتے ہیں جیسے انسان

اور گھوڑا اور درخت کہ جوہر اور صاحب الابعاد ثلاثہ اور قوت نامیہ ہونے میں یہ تینوں شریک ہیں اور حساس اور متحرک بالارادہ ہونے میں انسان اور گھوڑا مشارکت رکھتے ہیں لیکن ماہیت تامہ ہر ایک کی جُدا جُدا ہے۔ غرض یہ صفت عارضی ممکنات کی حقیقت تامہ پر زائد ہے جس میں کبھی تشارک اور کبھی تغائر ان کا ہوجاتا ہے اور باوصف مختلف الحقائق اور متغائر الماہیت ہونے کے کبھی کبھی بعض مشارکات میں ایک جنس کے تحت میں داخل ہوجاتے ہیں بلکہ کبھی ایک حقیقت کے لئے ایک اجناس ہوتے ہیں اور یہ بھی کچھ سمجھا کہ کیوں ایسا ہوتا ہے یہ اس واسطے ہوتا ہے کہ ترکیب مادی ان کی اصل حقیقت اُن کے پر زائد ہے اور سب کی ترکیب مادی کا ایک ہی استقس یعنی اصل ہے اب آپ پر ظاہر ہوگا کہ یہ تشارک ممکنات کا خصائص ذاتیہ میں تشارک نہیں بلکہ عوارض خارجیہ میں اشتراک ہے۔ باطنی آنکھ انسان کی جس کو بصیرت قلبی (این لاین منٹ) کہتے ہیں دوسرے حیوانات میں ہرگز نہیں پائی جاتی۔

اخیر میں باوا صاحب اپنے خاتمہ جواب میں یہ بات کہکر خاموش ہوگئے ہیں کہ سب دلائل معترض کے توہمات ہیں قابلِ تردید نہیں۔ اس کلمہ سے زیرک اور ظریف آدمیوں نے فی الفور معلوم کرلیا ہوگا کہ باوا صاحب کو یہ لفظ کیوں کہنا پڑا۔ بات یہ ہوئی کہ اوّل تو ہمارے معزز دوست جناب باوا صاحب جواب دینے کی طرف دوڑے اور جہانتک ہو سکا ہاتھ پاؤں مارے اور کُودے اُچھلے لیکن جب اخیر کو کچھ پیش نہ گئی اور عقدہ لاینحل معلوم ہُوا تو آخر ہانپ کر بیٹھ گئے اور یہ کہدیا کہ کیا تردید کرنا ہے یہ تو توہمات ہیں لیکن ہر عاقل جانتا ہے کہ جن دلائل کی مقدمات یقینیہ پر بنیاد ہے وہ کیوں توہمات ہوگئے۔ اب ہم اس مضمون کو ختم کرتے ہیں اور آیندہ بلاضرورت نہیں لکھیں گے۔

راقم مرزا غلام احمد رئیس قادیان